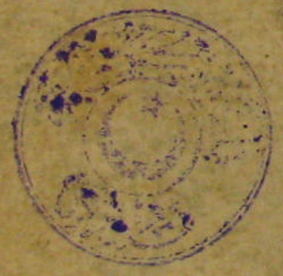
I

لله علي صوم رجب وقع في عبارة
فخر الاسلام رحمه الله غير مئون للعلمية
والعدل عن الرجب لان المراد رجب
بعينه اى الذى ياتى عقيب اليمين تلويح

طلبه العفو عبد الحليم العزمي الحقير
عفي عنه

توضيح على التنقيح



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

حامداً الله تعالى اولاً وثانياً • ولعنان الثناء اليه ثانياً • وعلى افضل رسله
محمد وآله مصلياً • وفي حلبة الصلوات مجلياً ومصلياً • وبعد
فان العبد المتوسل الى الله باقوى الذريعة • عبيد الله بن مسعود
بن تاج الشريعة • سعد جده والخ جده يقول لما وفقني الله بتاليف
تنقيح الاصول اردت ان اشرح مشكلاته • وافتح مغلقاته • مرضاً
عن شرح المواضع التي من لم يحلها بغير اطناب • لا يحل له النظر في
ذلك الكتاب • واعلم اني لما سودت كتاب التنقيح سارع
بعض الاصحاب الى انتساخه ومباحثته وانتشر النسخ في
بعض الاطراف ثم بعد ذلك وقع فيه قليل من التغيرات وشيء من
المحو والاثبات فكتبت في هذا الشرح عبارة المتن على النمط الذي
يقرأ النسخ المكتوبة قبل التغيير الى هذا النمط ثم لما تيسر
اتمامه وقضي بالاختتام ختامه مشتملاً على تعريفات وتحقيقات مؤسسة
على قواعد المعقول وتفريعات مرصعة بعد ضبط الاصول وترتيب
انيق لم يسبق على مثله احد مع ندقيقات غامضة لم يبلغ فرسان
العلم الى هذا الامد جعلته عرائس بل بضائع مزجات بحضرة من
حق ان يوشح بذكره صدور الكتب والاسفار ويستفتح باسمه
العالي في الاحضار والاسفار اعني حضرة ملك ملوك الاسلام
المشرف بالجهاد في سبيل الله وزيارة بيته الحرام الذي
يتضعضع بصدمته مباني الهرمان واهتز بحسن شعائره المشاعر
والحرمان رافع لواء الشريعة الغراء محيي مراسم الملة الحنيفية

النقية البيضاء غياث الحق والدنيا والدين شمس الاسلام
والمسلمين المؤيد بايدي المتين في اعلاء كلمة الدين المبين اعز الله
الاسلام بدوام دولته وبقائه وشيد باوتاد الخلود اطناب
عزه وعلائه فهو الذي قام بتقوية الدين في زمان ضعفه وفتوره
واستقل بكماله لرفع قصور الشرع في اوان قصوره واوقد
بعد الخمود لاشتعال نور الحق ناراً واظهر بعد الانحاء في طرق الدين
القويم سلماً ومناراً فاختصاصه بين الكرامات الدينية اوجبني
التوجه الى جنابه وتزيين ديباجة هذا الكتاب بشرائف القابه
فاني بمعزل عن الالتفات الى ابناء الدنيا ومزخرفاتهم فضلاً عن
ان اذكر في كتب الشريعة شيئاً من اسمائهم وصفاتهم وسميت
هذا الكتاب بالتوضيح • في حل غوامض التنقيح • والله تعالى
مسؤل ان يعصمنا عن الخطاء والخطل كلامنا • وعن السهو والزلل
اقلامنا واقدامنا م اليه يصعد الكلم الطيب ش افتتح بالضمير
قبل الذكر ليدل على حضوره في الذهن فان ذكر الله تعالى كيف
لا يكون في الذهن عند افتتاح الكلام كقوله تعالى وبالحق انزلناه
وبالحق نزل وقوله انه لقرآن كريم وقوله الطيب صفة للكلم
والكلم ان كان جمعاً وكل جمع يفرق بينه وبين واحده بالتاء
يجوز في وصفه التذكير والتانيث كنخل خاوية ونخل منقعر م
فمن محامد لاصولها من مشارع الشرع ماء ولفروعها من
قبول القبول ماء ش القبول الاول ريح الصبا م على ان جعل
اصول الشريعة ممهدة المباني وفروعها رقيقة الحواشي ش

اى لطيفة الاطراف والجوانب م دقيقة المعانى على اربعة اركان
قصر الاحكام واحكم بالمحكمات غاية الاحكام وجعل المتشابهات مقصورا
خيام الاستتار ابتلاء لقلوب الراسخين ش فان ازال المتشابهات
على منهجنا وهو الوقف اللازم على قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله
لابتلاء الراسخين فى العلم يكبح عنان ذهنهم عن التفكر فيها والوصول
الى ما يشتاقون اليه من العلم بالاسرار التى اودعها فيها ولم يظهر احدا
من خلقه عليها م والنصوص منصة عرايس ابكار افكار المتفكرين ش
منصة العروس مكان ترفع عليه العروس للجلوة م وكشف القناع
عن جمال مجملات كتابه بسنة نبيه المصطفى م وفصل خطابه ش
اى الخطاب الفاصل بين الحق والباطل م صلى الله عليه وعلى
آله واصحابه ما رفع اعلام الدين باجماع المجتهدين ووضع معالم
العلم على مسالك المعتبرين ش اراد بمعالم العلم العلل التى يعلم
القايسين بها الحكم فى المقيس واراد بالمعتبرين بكسر الباء القايسين و
مسالكهم هى مواقع سلوكهم باقدام الفكر من موارد النصوص الى
الاحكام الثابتة فى الفروع فمبدا سلوكهم هو لفظ النص فيعبرون
منه الى معانيه اللغوية الظاهرة ثم منها الى معانيها الشرعية
الباطنة فيجدون فيها علامات وامارات وضعها الشارع ليهتدوا
بها الى مقاصدهم ولما قال بنى على اربعة اركان قصر الاحكام ذكر
الاركان الاربعة وهى الكتاب والسنة والاجماع والقياس
على الوجه الذى بنى الشارع قصر الاحكام عليها م وبعد فان العبد
المتوسل الى الله تعالى باقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج

الشريعة

الشريعة جد سعده وسعد جده يقول لما رايت فحول العلماء مكبين
على مباحثة اصول الفقه ش اى مقبلين عليها من اكب على وجهه
سقط عليه فان من اقبل على الشىء غاية الاقبال فكانه اكب عليه
م للامام مقتدى الايمة العظام فخر الاسلام على البزدوى بوأه
الله دار السلام وهو كتاب جليل الشان باهر البرهان مركوز
كنوز معانيه فى صخور عباراته مرموز غوامض نكته فى دقايق
اشاراته ووجدت بعضهم طاعنين على ظواهر الفاظه لقصور
نظرهم عن مواقع الحاظه ش اى لا يدركون بامعان النظر ما يدركه
هو بالحاظ عينه من غير ان ينظر اليه قصدا م اردت تنقيحه وتنظيمه
وحاولت ش اى طلبت م تبيين مراده وتفهيمه وعلى قواعد المعقول
تاسيسه وتقييمه مورادا فيه زبدة مباحث المحصول واصول
الامام المدقق جمال الرب ابن الحاجب مع تحقيقات بديعة وتدقيقات
غامضة منيعة يخلو الكتب عنها سالكا فيه مسلك الضبط والايجاز
متشبثا باهداب السحر متمسكا بعروة الاعجاز ش اختار فى
الاعجاز العروة وفى السحر الاهداب لان الاعجاز اقوى واوثق
من السحر واختار فى العروة لفظ الواحد وفى الاهداب لفظ الجمع لان
الاعجاز فى الكلام ان يؤدى المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه
من الطرق ولا يكون هذا الا واحدا واما السحر فى الكلام فهو دون
الاعجاز وطرقه فوق الواحد فاورد فيه لفظ الجمع م وسميته بتنقيح
الاصول والله تعالى مسؤل ان يمتع به مؤلفه وكاتبه وقارئه وطالبه
ويجعله خالصا لوجهه الكريم • انه هو البر الرحيم • اصول الفقه

ش اى هذا اصول الفقه او اصول الفقه ما هو فنعرفها اولا باعتبار
الاضافة وثانيا باعتبار انه لقب لعلم مخصوص اما تعريفها باعتبار الاضافة
فيحتاج الى تعريف المضاف والمضاف اليه فقال م الاصل ما يبتنى
عليه غيره ش فالابتناء شامل للابتناء الحسى وهو ظاهر و
الابتناء العقلى وهو ترتب الحكم على دليله م وتعريفه بالمحتاج اليه
لا يطرد ش وقد عرفه فى المحصول بهذا واعلم ان التعريف اما حقيقى
كتعريف الماهيات الحقيقية واما اسمى كتعريف الماهيات الاعتبارية
كما اذا ركبنا شيئا من امور هى اجزاؤه باعتبار تركيبنا ثم وضعنا
لهذا المركب اسما كالاصل والفقه والجنس والنوع ونحوها فالتعريف
الاسمى تبين ان هذا الاسم لاى شىء وضع وشرط لكلا التعريفين
الطرد اى كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود والعكس اى كل
ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد فاذا قيل فى تعريف الانسان
حيوان ماش لا يطرد ولو قيل حيوان كاتب بالفعل لا ينعكس
ولا شك ان تعريف الاصل تعريف اسمى اى بيان ان لفظ الاصل
لاى شىء وضع فالتعريف الذى ذكره المحصول لا يطرد م لانه ش
اى الاصل م لا يطلق على الفاعل ش اى العلة الفاعلية م والصورة
ش اى العلة الصورية م والغاية ش اى العلة الغائية م والشروط
ش كادوات الصناعة مثلا فعلم ان هذا التعريف صادق على الاشياء
لكونها محتاجا اليها والمحدود لا يصدق لان شيئا من هذه الاشياء
لا يسمى اصلا فلا يصح هذا التعريف الاسمى م والفقه معرفة النفس
ما لها وما عليها ويزاد عملا ليخرج الاعتقاديات والوجدانيات

عليها صح

فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يرد ارادة الشمول ش هذا
التعريف منقول عن ابى حنيفة ثم فالمعرفة ادراك الجزئيات عن دليل
فيخرج التقليد وقوله ما لها وما عليها يمكن ان يراد ما ينتفع به النفس
وما تتضرر به فى الاخرة كما فى قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت
فان اريد بهما الثواب والعقاب فاعلم ان ما ياتى به المكلف اما واجب
او مندوب او مباح او مكروه كراهة تنزيه او مكروه كراهة تحريم
او حرام فهذه ستة ثم لكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترك
اى عدم الفعل فصارت اثنى عشر ففعل الواجب والمندوب
مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب مما يعاقب
عليه والباقى لا يثاب عليه فلا يدخل فى شىء من القسمين وان اريد
بالنفع عدم العقاب وبالضرر العقاب ففعل الحرام والمكروه تحريما
وترك الواجب يكون من القسم الثانى اى مما يعاقب عليه فالستة
الباقية يكون من الاول اى مما لا يعاقب عليه وان اريد بالنفع الثواب
وبالضرر عدم الثواب ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه
ثم العشرة الباقية مما لا يثاب عليها ويمكن ان يراد بما لها وما عليها
ما يجوز لها وما يجب عليها ففعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما وترك
ما سوى الواجب يجوز لها وفعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريما
يجب عليها بقى فعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب خارجين عن القسمين
ويمكن ان يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يحرم عليها فيشملان
الاصناف اذا عرفت هذا فالحمل على وجه لا يكون بين القسمين واسطة
اولى ثم ما لها وما عليها يتناول الاعتقاديات كوجوب الايمان ونحوه

ولا يعاقب صح

التصديق النبى م

والوجدانيات اى الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية والعمليات
كالصلوة والصوم والبيع ونحوها فمعرفة ما لها وما عليها من الاعتقاديات
هى علم الكلام ومعرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات هى علم الاخلاق والتصوف
كالزهد والصبر والرضا وحضور القلب فى الصلوة ونحو ذلك ومعرفة ما لها
وما عليها من العمليات هى الفقه المصطلح وان اردت بالفقه هذا المصطلح
زدت عملا على قوله ما لها وما عليها وان اردت ما يشمل الاقسام الثلثة
لم تزد وابو حنيفة رضى الله عنه انما لم يزد لانه اراد الشمول اى اطلق الفقه
على العلم بما لها وما عليها سواء كان من الاعتقاديات او الوجدانيات
او العمليات ومن ثم سمى الكلام فقها اكبر م وقبل العلم بالاحكام الشرعية
العملية من ادلتها التفصيلية ش فالعلم جنس والباقى فصل
فقوله بالاحكام يمكن ان يراد بالحكم هنا اسناد امر الى آخر ويمكن ان
يراد الحكم المصطلح وهو خطاب الله تعالى المتعلق الى آخره فان اريد الاول
يخرج العلم بالذوات والصفات اى يخرج التصورات ويبقى التصديقات
والشرعية يخرج العلم بالاحكام العقلية والحسية كالعلم بان العالم حادث
والنار محرقة وان اريد الثانى فقوله بالاحكام يكون احترازا عن علم ما سوى
خطاب الله تعالى المتعلق الى آخره فالحكم بهذا التفسير قسمان شرعى اى
خطاب الله تعالى بما يتوقف على الشرع وغير شرعى اى خطاب الله تعالى بما لا يتوقف
على الشرع كوجوب الايمان بالله ووجوب تصديق النبى صلى الله عليه وسلم
ونحوهما مما لا يتوقف على الشرع لتوقف الشرع عليه ثم الشرعى اما نظرى
واما عملى فقوله العملية يخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية كالعلم
بان الاجماع حجة وقوله من ادلتها اى العلم الحاصل للشخص الموصوف

من ادلتها

من ادلتها المخصوصة بها وهى الادلة الاربعة وهذا القيد يخرج
التقليد لان المقلد وان كان قول المجتهد دليلا له لكنه ليس من تلك
الادلة المخصوصة وقوله التفصيلية يخرج الاجمالية كالمقتضى
والنافى وقد زاد ابن الحاجب على قوله بالاستدلال ولا شك
انه مكرر ولما عرف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية وجب تعريف الحكم
وتعريف الشرعية فقال م والحكم قيل خطاب الله تعالى ش هذا التعريف
منقول عن الاشعرى فقوله خطاب الله تعالى يشمل جميع الخطابات وقوله
م المتعلق بافعال المكلفين ش يخرج ما ليس كذلك فيبقى فى الحد نحو خلقكم
وما تعملون مع انه ليس بحكم فقال م بالاقتضاء ش اى الطلب وهو
اما طلب الفعل جازما كالايجاب وغير جازم كالندب واما طلب الترك
جازما كالتحريم او غير جازم كالكراهة م او التخيير ش اى الاباحة
م وقد زاد البعض او الوضع ليدخل الحكم بالسببية والشرطية ونحوهما
ش اعلم ان الخطاب نوعان اما تكليفى وهو المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء او التخيير واما وضعى وهو الخطاب بان هذا سبب لذلك
او شرط لذلك كالدلوك سبب للصلوة والوضوء شرط لها فلما ذكر
احد النوعين وهو التكليفى وجب ذكر النوع الآخر وهو الوضعى
والبعض لم يذكر الوضعى لانه داخل فى الاقتضاء او التخيير لان المعنى من
كون الدلوك سببا للصلوة انه اذا وجد الدلوك وجب الصلوة ح والوجوب
من باب الاقتضاء لكن الحق هو الاول لان المفهوم من الحكم الوضعى
تعلق شئ بشئ آخر والمفهوم من الحكم التكليفى ليس هذا ولزوم احدهما
للآخر فى صورة لا يدل على اتحادهما م وبعضهم عرف الحكم الشرعى بهذا

ش بعض المتاخرين من متابعي الاشعري قالوا الحكم الشرعي خطاب الله تعالى
الى آخره فالحكم على هذا اسناد امر الى آخر فالشرعي ح ما ورد به خطاب
الشارع وعلى تقدير ان يكون الحكم المطلق معرفا بهذا التعريف
يكون معنى الشرعي في قولنا بالاحكام الشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الله تعالى
الشارع لان الحكم خطاب الله تعالى الى آخره وهو اعم من ان يكون بحيث لا يدرك
لولا خطاب الشارع او يدرك مخففة بالشرعية اما على تقدير ان يكون
الحكم الشرعي معرفا بهذا التعريف فالتعريف لما كان اعم من ان
لا يدرك لولا خطاب الشارع او يدرك اذ لو كان الشرعي ما لا يدرك
لولا خطاب الله تعالى الشارع لكان المحدود اخص من الحد م والفقهاء
يطلقون على ما ثبت بالخطاب كالوجوب على المخلوق س لكن لما شاع
فيه صار منقولا اصطلاحيا وهو حقيقة اصطلاحية م يرد عليه س
اي على تعريف الحكم وهو خطاب الله تعالى الى آخره م ان الحكم المصطلح ما ثبت
بالخطاب لا هو س اي لا الخطاب فلا يكون ما ذكر تعريفا للحكم المصطلح بين
الفقهاء وهو المقصود بالتعريف هنا م وايضا يخرج ما يتعلق
بفعل الصبي س كجواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة ونحو
ذلك فانه ليس بمتعلق بافعال المكلفين مع انه حكم فان قيل هو حكم باعتبار
تعلقه بفعل وليه قلنا هذا في الاسلام والصلوة لا يصح واما في
غير الاسلام والصلوة فان تعلق الحق بماله او بذمته حكم شرعي
ثم اداء الولي حكم آخر مترتب على الاول لا عينه وسيجيء في باب الحكم الاحكام
المتعلقة بافعاله م فينبغي ان يقال بافعال العباد ويخرج منه ما ثبت بالقياس
س اذ لا خطاب هنا م الا ان يقال س اعلم ان المصادر قد تقع ظرفا

نحو

نحو آتيك طلوع النجم اي وقت طلوعه فقوله الا ان يقال من هذا القبيل
فانه استثناء مفرغ من قوله ويخرج منه ما ثبت بالقياس اي في جميع
الاوقات الا وقت قوله في جواب الاشكال م يندرج بالقياس ان الخطاب
ورد بهذا الا انه ثبت بالقياس ش فان القياس مظهر للحكم لا مثبت فاندفع
الاشكال م وايضا يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا ش اي من الحد مع انهما حكم
فالمراد من الايمان منا التصديق فوجوب التصديق حكم مع انه ليس
من الافعال اذ المراد بالافعال الافعال الجوارح ووجوب الاعتبار اي
القياس حكم مع انه ليس من افعال الجوارح م ويقع التكرار بين العملية
وبين المتعلق بافعال المكلفين س لانه قال في حد الفقه العلم بالاحكام
الشرعية العملية والحكم خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين فيكون
حد الفقه العلم بخطاب الله تعالى المتعلقة بافعال المكلفين الشرعية العملية
فيقع التكرار م الا ان يقال يعني بالافعال ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب
وبالعملية ما يختص بالجوارح س فاندفع بهذه العناية التكرار وخرج جواب
الاشكال المتقدم وهو قوله يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا لانهما من افعال
القلب م والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع س سواء كان الخطاب
واردا في عين هذا الحكم او واردا في صورة يحتاج اليها هذا الحكم كالعلل
القياسية فيكون احكامها شرعية اذ لولا خطاب الشارع في المقيس عليه اي اصل
لا يدرك الحكم في المقيس م فيدخل في حد الفقه حسن كل فعل وقبحه
عند نفاة كونهما عقليين س اعلم ان عندنا وعند جمهور المعتزلة حسن
بعض الافعال وقبحها يدركان عقلا وبعضها لا بل يتوقف على خطاب
الشارع فالاول لا يكون من الفقه بل هو علم الاخلاق والثاني هو الفقه

وحد الفقه يكون صحيحا جامعا مانعا على هذا المذهب واما عند الاشعرية
وابناء فحسن كل فعل وقبحه شرعي فيكونان من الفقه مع ان حسن
التواضع والجود ونحوهما وقبح اضدادها لا يعدان من الفقه المصطلح
عند احد فيدخل في الفقه المصطلح ما ليس منه فلا يكون هذا تعريفا صحيحا
للفقه المصطلح على مذهب الاشعرية م ولا يراد عليه ش اي على حد الفقه
م التي لا يعلم كونها من الدين ضرورة لا خراج مثل الصلوة والصوم
فانهما منه وليس المراد بالاحكام بعضها وان قل ش اعلم ان هذا القيد
ذكر في المحصول ليخرج مثل الصلوة والصوم وامثالها اذ لو لم يخرج
لكان الشخص العالم بوجوبها فقيها وليس كذلك فقول هذا القيد ضايع
لانا لا نم انه لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبها فقيها لان المراد
بالاحكام ليس بعضها وان قل فان الشخص العالم بماية مسئلة من ادلتها
سواء علم كونها من الدين ضرورة او لم يعلم كالمسائل الغريبة التي في
كتاب الرهن ونحوه لا يسمى فقيها فالعلم بوجوب الصلوة والصوم من الفقه
مع ان العالم بذلك وحده لا يسمى فقيها كالعلم بماية مسئلة غريبة فانه من الفقه
لكن العالم بها وحدها ليس بفقيه فلا معنى لاخراجهما منه بذلك القدر الفاسد
ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام الكل لان الحوادث لا تكاد تتناهى ولا ضابط
يجمع احكامها ولا يراد كل واحد لثبوت لا ادري ولا بعض له نسبة معينة
بالكل كالنصف او الاكثر للجهل به ولا التهيؤ للكل اذ التهيؤ البعيد قد
يوجد لغير الفقيه والقريب مجهول غير منضبط ولا يراد انه يكون بحيث
يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد لان العلماء المجتهدين لم يتيسر لهم علم بعض
الاحكام من حيوتهم كابي حنيفة لم يدر الدهر وللخطاء في الاجتهاد

ولان

ولان بعض الحوادث ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مساغ وايضا
لا يليق في الحد وان يذكر العلم ويراد به تهيؤ مخصوص فلا دلالة للفظ
عليه اصلا واذا عرفت هذا فلا بد ان يكون الفقه علما بجملة متناهية
مضبوطة فلهذا قال م بل هو العلم بكل الاحكام الشرعية العملية التي
قد ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد الاجماع عليها من ادلتها مع ملكة
الاستنباط الصحيح منها ش فالمعتبر ان يعلم في اي وقت كان جميع
ما قد ظهر نزول الوحي به في ذلك الوقت فالصحابة رضي الله عنهم كانوا فقهاء
في وقت نزول بعض الاحكام بعده ثم ما لم يظهر نزول الوحي به قد لا يعلمه
الفقيه والصحابة لغربتهم كانوا عالمين بما ذكر ولم يطلق الفقيه الا على
المستنبطين منهم وعلم المسائل الاجماعية يشترط الا في زمن الرسول
عليه السلام لعدم الاجماع في زمنه لا المسائل القياسية للدور بل
شرط ملكة الاستنباط الصحيح وهو ان يكون مقرونا بشرايط
وما قيل ان الفقه ظني فلم اطلق العلم عليه فجوابه اولا انه مقطوع به فان
الجملة التي ذكرنا انها فقه وهي ما قد ظهر نزول الوحي به وما انعقد
الاجماع عليه قطعية وثانيا ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على
القطعيات كالطب ونحوه وثالثا ان الشارع لما اعتبر غلبة الظن في
الاحكام صار كانه قال كلما غلب ظن المجتهد بالحكم يثبت الحكم وكلما وجد
غلبة ظن المجتهد يكون ثبوت الحكم مقطوعا به فهذا الجواب على مذهب من
يقول ان كل مجتهد مصيب يكون صحيحا واما عند من لا يقول به فيراد بقوله
كلما غلب ظن المجتهد بالحكم ثبت في علم الله تع م واصول الفقه
الكتاب والسنة والاجماع والقياس وان كان ذا قوة للثلثة

ش لما ذكر ان اصول الفقه ما يبتني عليه الفقه اراد ان يبين ان ما يبتني عليه
الفقه اي شيء هو فقال هو هذه الاربعة فالثلثة الاول اصول
مطلقة لان كل واحد منها مثبت للحكم اما القياس فهو اصل من وجه لانه
اصل بالنسبة الى الحكم فرع من وجه لانه فرع بالنسبة الى الثلثة الاول م
اذ العلة فيه مستنبطة من مواردها س فيكون الحكم الثابت بالقياس
ثابتا بتلك الادلة وايضا هو ليس بمثبت بل هو مظهر اما نظير القياس
المستنبط من الكتاب فكقياس حرمة اللواطة على حرمة الوطء في حالة الحيض
الثابتة بقوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض والعلة
هي الاذى واما المستنبط من السنة فكقياس حرمة تفاضل الحنطة
بتفاضل على حرمة تفاضل الحنطة بتفاضل الثابتة بقوله عم الحنطة بالحنطة
مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا واما المستنبط من الاجماع فاوردوا
لنظيره قياس الوطي الحرام على الحلال في حرمة المصاهرة يعني كقياس
حرمة وطي ام المزنية على حرمة وطي امة التي وطئها والحرمة في المقيس عليه
ثابتة اجماعا ولا نص فيه بل النص ورد في امهات النساء من غير اشتراط
الوطي ولما عرف اصول الفقه باعتبار الاضافة فالآن يعرفه باعتبار انه
لقب لعلم مخصوص فيقول م وعلم اصول الفقه العلم بالقواعد التي يتوصل
بها اليه على وجه التحقيق ش اي العلم بالقضايا الكلية التي يتوصل بها الى الفقه
توصلا قريبا وانما قلنا توصلا قريبا احترازا عن المبادي كالعربية والكلام
وانما قلنا على وجه التحقيق احترازا عن علم الخلاف والجدل فانه وان اشتمل
على القواعد الموصلة الى مسائل الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منه
الزام الخصم وذلك كقواعدهم المذكورة في الارشاد والمقدمة وغيرهما التي تبتني

عليه

عليها النكت الخلافية ونعني بالقضايا الكلية المذكورة ما يكون احدى مقدمتي
الدليل على مسائل الفقه اي اذا استدللت على حكم مسائل الفقه بالشكل
الاول فكبرى الشكل الاول تكون القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت
لانه حكم يدل على ثبوته القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت
واذا استدللت على مسائل الفقه بالملازمات الكلية مع وجود الملزوم
فالملازمات الكلية هي تلك القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت لانه كلما دل القياس
على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا لكن القياس دل على ثبوت هذا الحكم
فيكون ثابتا واعلم انه يمكن ان لا تكون هذه القضية الكلية بعينها
مذكورة في مسائل اصول الفقه لكن تكون مندرجة في قضية كلية هي مذكورة
في مسائل اصول الفقه كقولنا كلما دل القياس على الوجوب في صورة النزاع
ثبت الوجوب فيها فان هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة وهي كلما
دل القياس على ثبوت كل حكم هذا شانه يثبت هذا الحكم والوجوب من
جزئيات ذلك الحكم فكانه قيل كلما دل القياس على الجواز يثبت الجواز فالملازمة
التي هي احدى مقدمتي الدليل تكون من مسائل الفقه بطريق
التضمن ثم اعلم ان كل دليل من الادلة الشرعية انما يثبت به الحكم
اذا كان مشتملا على شرائط تذكر في موضعها ولا يكون الدليل منسوخا
ولا يكون له معارض مساو او راجح ويكون القياس قد ادى اليه
راي مجتهد حتى لو خالف اجماع المجتهدين يكون باطلا فالقضية المذكورة
سواء جعلناها كبرى او ملازمة انما تصدق كلية اذا اشتملت على هذه القيود
فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود يكون علما بالقضية الكلية التي هي
احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فيكون تلك المباحث من مسائل

على الوجوب يثبت الوجوب وكلما دل القياس ح

؟ اصول صح

فان المقلد لا يتوصل الى الفقه بقواعد الاصول انما يتوصل اليه بالاستفتاء والتقليد وهما ليسا من الادلة الاحكام الفقهية ولهذا لم يذكر مباحثها في كتبنا ومن اورد لها في كتب الاصول فقد صرح بانه من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد لا من جهة تعميم التوصل للمقلد بصرفه عن الفقه الى مسايله مقتى

اصول الفقه وقولنا يتوصل بها اليه الظاهر ان هذا الخص المجتهد
فان المبحوث عنه في هذا العلم قواعد يتوصل المجتهد بها الى الفقه فان المتوصل
الى الفقه ليس الا المجتهد فان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة التي
ليس دليل المقلد منها فلهذا لم يذكر مباحث التقليد والاستفتاء في
كتبنا ولا يبعد ان يقال انه يعم المجتهد والمقلد فالادلة الاربعة انما يتوصل
بها المجتهد لا المقلد فاما المقلد فالدليل عنده قول المجتهد فالمقلد
يقول هذا الحكم واقع عندي لانه ادى اليه راي ابي حنيفة رض وكل
ما ادى اليه راي ابي حنيفة فهو واقع عندي فالقضية الثانية من اصول
الفقه ايضا فلهذا ذكر بعض العلماء في كتب الاصول مباحث التقليد و
الاستفتاء فعلى هذا علم اصول الفقه هو العلم بالقواعد التي يتوصل
بها الى مسائل الفقه ولا يقال الى الفقه لان الفقه هو العلم بالاحكام
من الادلة الاربعة وقولنا على وجه التحقيق لا ينافي هذا المعنى فان تحقيق
المقلد ان يقلد مجتهدا يعتقد ذلك المقلد حقية راي ذلك المجتهد هذا الذي
ذكرنا انما هو بالنظر الى الدليل اما بالنظر الى المدلول فان
القضية المذكورة انما يمكن اثباتها كلية اذا عرف انواع الحكم وان اي
نوع من الاحكام يثبت باي نوع من الادلة بخصوصية ناشية
من الحكم ككون هذا الشيء علة لذلك فان هذا الحكم لا يمكن اثباته
بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف ككونه عبادة
او عقوبة وكذلك مما يندرج في كلية تلك القضية فان الاحكام تختلف
باختلاف المكلفين فان العقوبات لا يمكن ايجابها بالقياس ثم المباحث
المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف ومعرفة الاهلية والعوارض

قوله ولا يبعد ان يقال انه يعم المجتهد والمقلد هو مصرح به في شرح المنهاج لمباحث التقليد في شرحه من جهة بان البحث عنه انما وقع من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد صح

كتبه ١٢٣٣ ١٢٣٤ ١٢٣٥ ١٢٣٦ ١٢٣٧ ١٢٣٨

اي لاجل هذا التوصل نعم ولا يخص المجتهد

افعال

التي

التي تعرض على الاهلية سماوية ومكتسبة مندرجة تحت تلك
القضية الكلية ايضا لاختلاف الاحكام باختلاف المحكوم عليه وبالنظر
الى وجود العوارض وعدمها فيكون تركيب الدليل على اثبات مسائل
الفقه بالشكل الاول هكذا هذا الحكم ثابت لانه حكم هذا شانه متعلق
بفعل هذا شانه وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شانه ولم يوجد
العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم ويدل على ثبوت هذا الحكم قياس
هذا شانه هذا هو الصغرى ثم الكبرى قولنا وكل حكم موصوف بالصفات
المذكورة يدل على ثبوته القياس الموصوف فهو ثابت فهذه القضية
الاخيرة من مسائل اصول الفقه وبطريق الملازمة هكذا كلما وجد قياس
موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت ذلك
الحكم لكنه وجد القياس الموصوف الى آخره فعلم ان جميع المباحث المقدمة
مندرجة تحت تلك القضية الكلية المذكورة التي هي احدى مقدمتي الدليل
على مسائل الفقه فهذا معنى التوصل القريب المذكور واذا علم
ان جميع مسائل الاصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل
كذا فهو ثابت او كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا ثبت ذلك الحكم علم
انه يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام الكليتين
من حيث ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة للاولى والمباحث
التي ترجع الى ان الاولى مثبتة للثانية بعضها ناشية عن الادلة وبعضها
ناشية عن الاحكام فموضوع هذا العلم هو الادلة الشرعية والاحكام
اذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للادلة الشرعية وهي اثباتها
الحكم وعن العوارض الذاتية للاحكام وهي ثبوتها بتلك الادلة م

فيبحث فيه عن احوال الادلة المذكورة وما يتعلق بها ش الفاء في قوله
فيبحث متعلق بحد هذا العلم اى اذا كان حد اصول الفقه هذا
يجب ان يبحث فيه عن الادلة والاحكام ومتعلقاتهما والمراد باحواله
العوارض الذاتية وما يتعلق عطف على الادلة والضمير في قوله بها يرجع
الى الادلة وما يتعلق بها هو الادلة المختلف فيها وادلة المقلد والمستفتي
وايضا ما يتعلق بالادلة الاربعة مما له مدخل في كونها مثبتة للحكم
كالبحث عن الاجتهاد ونحوه واعلم ان العوارض الذاتية للادلة
ثلثة اقسام منها العوارض الذاتية المبحوث عنها وهي مثبتة للاحكام
ومنها ما ليس مبحوثا عنها لكن لها مدخل في لحوق ما هي مبحوث عنها
ككونها عامة او مشتركة او خبر واحد وامثال ذلك ومنها ما ليس كذلك
فالقسم الاول يقع محمولات في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والقسم
الثاني يقع اوصافا وقيودا لموضوع تلك القضايا كقولنا الخبر الذي يرويه
واحد يوجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا
العام يوجب الحكم قطعا وقد يقع محمولا فيها نحو النكرة في موضع النفي عامة
وكذلك الاعراض الذاتية للحكم ثلثة اقسام ايضا الاول ما يكون مبحوثا
عنها وهو كون الحكم ثابتا بالادلة المذكورة والثاني ما يكون له مدخل في
لحوق ما هي مبحوث عنها ككونه متعلقا بفعل البالغ او بفعل الصبي او نحو
والثالث ما لا يكون كذلك فالاول يكون محمولا في القضايا التي هي مسائل
هذا العلم فالثاني اوصافا وقيودا لموضوع تلك القضايا وقد يقع
موضوعا وقد يقع محمولا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد
ونحو العقوبة لا تثبت بالقياس ونحو زكوة الصبي عبادة واما الثالث من القسمين

فخارج عن هذا العلم ومسائله م ويلحق به البحث عما يثبت بهذه الادلة
وهو الحكم وعما يتعلق به ش الضمير المجرور في قوله ويلحق به راجع الى البحث
المدلول في قوله عما يثبت اى عن احوال ما يثبت وقوله عما يتعلق به اى بالحكم
وهو الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه واعلم ان قوله ويلحق به يحتمل امرين
احدهما ان يراد به ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة على ان موضوع
هذا العلم الادلة والاحكام والثاني ان موضوع هذا العلم الادلة
فقط وانما يبحث عن الاحكام على انه من لواحق هذا العلم فان اصول الفقه
هي ادلة الفقه ثم اريد به العلم بالادلة من حيث انها مثبتة للحكم فالمباحث
الناشئة عن الحكم وما يتعلق به خارجة عن هذا العلم وهي مسائل قليلة
تذكر على انها لواحق وتوابع لمسائل هذا العلم كما ان موضوع المنطق التصورات
والتصديقات من حيث انها موصلة الى تصور وتصديق فمعظم مسائل المنطق
راجع الى احوال الموصل وان كان يبحث فيه على سبيل الندرة عن
احوال التصور الموصل اليه كالبحث عن الماهيات بانها قابلة للحد فهذا
البحث يذكر على سبيل التبعية فكذا ههنا وفي بعض كتب الاصول
لم يعد مباحث الحكم من مباحث هذا العلم لكن الصحيح هو الاحتمال الاول
وقوله وهو الحكم فان اريد بالحكم الخطاب المتعلق بافعال المكلفين وهو
قديم فالمراد ثبوته بالادلة الاربعة ثبوت علمي به تلك الادلة وان اريد
بالحكم اثر الخطاب كالوجوب والحرمة فثبوته ببعض الادلة الاربعة
صحيح وبالبعض لا كالقياس مثلا لان القياس غير مثبت للوجوب بل مثبت
غلبة ظننا بالوجوب كما قيل ان القياس مظهر لا مثبت فيكون المراد
بالاثبات اثبات غلبة الظن وان نوقش في ذلك بان اللفظ الواحد لا يوضع

المعنى الحقيقي والمجازي معاً فنقول نريد في الجميع اثبات العلم لنا او غلبة
الظن لنا واعلم اني لما وقفت في مباحث الموضوع والمسائل اردت
ان اسمعك بعض مباحثها التي لا يستغني المحصل عنها وان كان لا يسع
بهذا الفن منها انهم ذكروا ان العلم الواحد قد يكون له اكثر من موضوع
واحد كالطب يبحث فيه عن احوال بدن الانسان وعن الادوية ونحوهما
وهذا غير صحيح والتحقيق فيه ان المبحوث عنه في علم ان كان اضافة شيء
الى آخر كما ان في اصول الفقه يبحث عن اثبات الادلة للحكم وفي المنطق يبحث
عن ايصال تصورات وتصديقات وقد يكون بعض العوارض التي لها مدخل في
المبحوث عنه ناشئة عن احد المضافين والبعض عن الآخر فموضوع
هذا العلم كلا المضافين وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة لا يكون موضوع
العلم الواحد اشياء كثيرة لان اتحاد العلم واختلافه انما هو باتحاد المعلومات
اي المسائل واختلافها فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم وان اريد من
الواحد ما وقع الاصطلاح على انه واحد من غير رعاية معنى يوجب الوحدة فلا
اعتبار به على ان لكل واحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد
وموضوعه شيئان فعل المكلف والمقدار وما اوردوا من النظير وهو
بدن الانسان والادوية فجوابه ان البحث في الادوية انما هو من حيث
ان بدن الانسان يصح ببعضها ويمرض ببعضها فالموضوع في الجميع بدن الانسان
ومنها انه قد يذكر الحيثية في الموضوعات ولها معنيان احدهما
ان الشيء مع تلك الحيثية موضوع كما يقال الموجود من حيث انه موجود
موضوع العلم الالهي فيبحث فيه عن الاعراض التي تلحقه من حيث انه موجود
كالوحدة والكثرة ونحوهما ولا يبحث فيه عن تلك الحيثية لان الموضوع

هذا البحث في تحقيق الحيثية المذكورة في الموضوع حيث يقال موضوع هذا العلم هو ذلك الشيء من حيث كذا

ما يبحث

ما يبحث عن اعراضه لا ما يبحث عنه او عن اجزائه وثانيهما ان الحيثية
تكون بياناً للاعراض الذاتية المبحوث عنها فانه يمكن ان يكون للشيء اعراض
ذاتية متنوعة وانما يبحث في علم عن نوع منها فالحيثية بيان ذلك النوع
فقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع
الهيئة اجسام العالم من حيث ان لها شكلاً يراد به المعنى الثاني لا الاول
اذ في الطب يبحث عن الصحة والمرض وفي الهيئة عن الشكل فلو كان المراد
هو الاول يجب ان يبحث في الطب والهيئة عن اعراض لاحقة لاجل الحيثيتين
ولا يبحث عن الحيثيتين والواقع خلاف ذلك ومنها ان المشهور
ان الشيء الواحد لا يكون موضوعاً للعلمين اقول هذا غير ممتنع
بل واقع فان الشيء الواحد له اعراض متنوعة ففي كل علم يبحث عن بعض منها
كما ذكرنا وانما قلنا ان الشيء الواحد يكون له اعراض متنوعة فان الواحد
الحقيقي يوصف بصفات كثيرة ولا يفتقر ان يكون بعضها اضافية وبعضها
سلبية ولا شيء منها يلحقه لجزئه لعدم الجزء له فلحوق بعضها لا بد ان
يكون لذاته قطعاً للتسلسل في المبدأ فلحوق البعض الآخر ان كان لذاته فهو
المطلوب وان كان لغيره تكلم في ذلك الغير حتى ينتهي التسلسل في المبدأ
ولأنه يلزم استكماله عن غيره واذا ثبت ذلك يمكن ان يكون الشيء الواحد
موضوع علمين ويكون تميزهما بحسب الاعراض المبحوث عنها وذلك لان اتحاد
العلمين واختلافهما بحسب اتحاد المعلومات واختلافها والمعلومات هي
المسائل فكما ان المسائل تتحد وتختلف بحسب موضوعاتها وهي راجعة الى
موضوع العلم فكذلك تتحد المسائل وتختلف بحسب محمولاتها وهي راجعة الى
تلك الاعراض وان اريد ان الاصطلاح جرى بان الموضوع معتبر في ذلك

لا المحمول فلا مشاحة في ذلك على ان قولهم ان موضوع الطبيعية هي اجسام العالم
من حيث لها شكل وموضوع علم السماء والعالم من الطبيعي اجسام العالم
من حيث لها طبيعة قول بان موضوعهما واحد لكن اختلافهما باختلاف المحمول
لان الحيثية فيهما بيان المبحوث عنه لا انها جزء الموضوع والا يلزم ان لا يبحث
فيهما عن ما بين الحيثيتين بل عما يلحقهما لما بين الحيثيتين والواقع خلاف ذلك
م فنضع الكتاب على قسمين القسم الاول في الادلة الشرعية وهي اربعة اركان

الركن الاول في الكتاب

اي القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا ش في سائر
الكتب والاحاديث الالهية والنبوة والقرآن الشاذة وقد اورد
ابن الحاجب ان هذا التعريف دوري لانه عرف القرآن بما نقل
في المصحف فان سئل ما المصحف فلا بد ان يقال الذي كتب فيه القرآن
فاجبت عن هذا بقولي م ولا دور لان المصحف معلوم ش في العرف
فلا يحتاج الى تعريفه بقوله الذي كتب فيه القرآن ثم اردت تحقيقا
في هذا الموضع ان هذا التعريف اي نوع من انواع التعريفات فان تمام الجواب
موقوف على هذا فقلت م وليس هذا تعريف ماهية الكتاب بل تشخيصه
في جواب اي كتاب تريد ولا القرآن س فان علمائنا رحمهم الله قالوا
هو ما نقل الينا الى آخره فلا يخلو اما ان عرفوا الكتاب بهذا او عرفوا القرآن
بهذا فان عرفوا الكتاب بهذا فليس تعريفا لماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب
اي كتاب تريد وان عرفوا القرآن بهذا فليس تعريفا لماهية القرآن ايضا
بل تشخيصه م لان القرآن يطلق على الكلام الازلي وعلى المقروء فهذا تعيين احد
محتمليه وهو المقروء ش فان القرآن لفظ مشترك يطلق على الكلام الازلي

الجواب عن سؤال ابن الحاجب

التعريف الحقيقي المقابل للفظي

تعيين المعنى المراد لفظ القرآن هنا من معنيه المحتملين

الذي

الذي موصوف بالحق عز وعلا ويطلق ايضا على ما يدل عليه وهو المقروء
فكانه قيل اي المعنيين تريد فقال ما نقل الينا الى آخره اي تريد المقروء وعلى
هذا لا يلزم الدور وانما يلزم الدور ان اريد تعريف ماهية القرآن لانه
لو عرف ماهية القرآن بالمكتوب في المصحف فلا بد من معرفة ماهية المصحف
ولا يكفي في معرفة ماهية المصحف ببعض الوجوه كالاشارة ونحوها ثم معرفة
ماهية المصحف موقوفة على ماهية القرآن ثم اراد ان يبين ان القرآن
ليس قابلا للحد بقوله م على ان الشخصي لا يحد ش فان الحد هو القول المعرف
للشيء المشتمل على اجزائه وهذا لا يفيد معرفة الشخصيات بل لا بد من الاشارة
او نحوها الى مشخصاتها ليحصل المعرفة اذا عرفت ذلك فاعلم
ان القرآن لما نزل به جبرئيل صلوات الله عليه فقد وجد مشخصا فان كان
القرآن عبارة عن ذلك المشخص لا يقبل الحد لكونه شخصيا وان لم
يكن عبارة عن ذلك المشخص بل القرآن هذه الكلمات المركبة تركيبا خاصا
سواء قرأه جبرائيل او زيد او عمرو على ان الحق هذا فقولنا على ان الشخصي
لا يحد له تاويلان احدهما انا لا نعني ان القرآن شخصي بل نعني ان القرآن
لما كان هو الكلام المركب تركيبا خاصا فانه لا يقبل الحد كما ان الشخصي
لا يقبل الحد فكون الشخصي لا يحد جعل دليلا على ان القرآن لا يحد لا ان
معرفة كل واحد منهما موقوفة على الاشارة اما معرفة الشخصي فظاهر
واما معرفة القرآن فلا تحصل الا بان يقال هو هذه الكلمات ويقرأ
من اوله الى آخره وثانيهما ان نقول لا مشاحة في الاصطلاحات فنعني
بالشخصي هذه الكلمات مع الخصوصيات التي لها مدخل في هذا التركيب فان
الاعراض تنتهي بمشخصاتها الى حد لا يقبل التعلق والاختلاف باعتبار

اراد بالعرض ما يقابل الجوهر

بل باعتبار محلها فقط كالقصيدة المعينة لا يمكن تعدده الا بحسب محلها
بان يقرأها زيد او عمرو فعنينا بالشخصي هذا والشخصي بهذا المعنى
لا يقبل الحد فان سئل عن القران فانه لا يعرف اصلا الا بان يقال
هو هذا التركيب المخصوص فيفهم من اوله الى آخره فان معرفته لا يمكن الا
بهذا الطريق وقد عرف ابن الحاجب القرآن بانه الكلام المنزل للاعجاز
بسورة منه فان حاول تعريف الماهية يلزم الدور ايضا لانه ان قيل ما السورة
فلا بد ان يقال بعض من القران ونحو ذلك فيلزم الدور وان لم يحاول تعريف
الماهية بل التشخيص ويعني بالسورة هذا المعهود المتعارف كما عنينا بالمصحف
لا يرد الاشكال عليه ولا علينا م وتورد اجابته ش اي اجابة الكتاب
م فاما بين الاول في افادة المعنى ش اعلم ان الغرض افادة الحكم الشرعي
لكن افادة الحكم الشرعي موقوفة على افادة المعنى فلا بد من البحث
في افادة المعنى فيبحث في هذا الباب عن الخاص والعام والمشترك والحقيقة
والمجاز وغيرها من حيث انها تفيد المعنى م والثاني في افادة الحكم الشرعي
ش فيبحث في الامر من حيث انه يوجب الوجوب وفي النهي من حيث انه يوجب
الحرمة والوجوب وابحة حكم شرعي

الباب الاول

لما كان القرآن نظما دالا على المعنى قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى اربع
تقسيمات ش المراد من النظم هنا اللفظ الا ان في اطلاق اللفظ على القرآن
نوع سوء ادب لان اللفظ في الاصل اسقاط شيء من الفم فلهذا اختار النظم
مقام اللفظ وقد روي عن ابي حنيفة انه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق
جواز الصلوة خاصة بل اعتبر المعنى فقط حتى لو قرأ بغير العربية في الصلوة من
غير عذر جازت الصلوة عنده وانما قال خاصة لانه جعله لازما في غير جواز
الصلوة

وهذا ما قال عبر عن التقسيم الاول بقوله في وجوه النظم صيغة ولغة
والمقصود تقسيم النظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم
وهو انه عبارة عن الوضع لان الصيغة هي الهيئة الحاصلة
بعض الحروف على بعض واللغة هي اللفظ الموضوع
حروفه بقرينة انضمام الصيغة اليها والواضع

الصلوة كقراءة الجنب والحائض حتى لو قرأ الجنب آية من القرآن
بالفارسية يجوز لانه ليس بقرآن لعدم النظم لكن الاصح انه رجع
عن هذا القول اي عدم لزوم النظم في حق جواز الصلوة فلهذا
لم اورد هذا القول في المتن بل قلت ان القرآن عبارة عن النظم
الدال على المعنى ومشايخنا قالوا ان القرآن هو النظم والمعنى والظاهر
ان مرادهم النظم الدال على المعنى فاخترت هذه العبارة م باعتبار
وضعه له س هذا هو التقسيم الاول من التقسيمات الاربعة فينقسم
الكلام باعتبار الوضع على الخاص والعام والمشترك كما يأتي وهذا ما قال
فخر الاسلام الاول في وجوه النظم صيغة ولغة م ثم باعتبار
استعماله فيه ش هذا هو التقسيم الثاني فينقسم اللفظ باعتبار الاستعمال
انه مستعمل في الموضوع له او غيره كما يجيء م ثم باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه
ومراتبها ش وهذا ما قال فخر الاسلام والثاني في وجوه البيان
بذلك النظم وانما جعلت هذا التقسيم ثالثا واعتبار الاستعمال
ثانيا على عكس ما اورده فخر الاسلام لان الاستعمال مقدم على
ظهور المعنى وخفائه م ثم في كيفية دلالته عليه ش وهذا ما قال فخر
الاسلام والرابع في وجوه الوقوف على احكام النظم م التقسيم
الاول ش اي الذي باعتبار وضع اللفظ للمعنى م اللفظ ان وضع لكثير
وضعا متعددا فمشترك س كالعين مثلا وضع تارة للباصرة وتارة
للذهب وتارة لعين الميزان م او وضعا واحدا س اي وضع لكثير وضعا
واحدا م والكثير غير محصور فعام ان استغرق جميع ما يصلح له والا
فجمع منكر ونحوه ش فالعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق

للسامع والمعرفة ما وضع لمعين عند الاطلاق له ش اى للسامع
وانما قلت عند الاطلاق اذ لا فرق بين المعرفة والنكرة في التعيين
وعدم التعين عند الوضع وانما قلت للسامع لانه اذا قال جاءني
رجل يمكن ان يكون الرجل متعينا للمتكلم فعلم من هذا التقسيم ان كل
من الاقسام وعلم ان المطلق من اقسام الخاص لان المطلق وضع للواحد
النوعي اعلم انه يجب في كل قسم من هذه الاقسام ان يعتبر من
حيث هو كذلك حتى لا يتوهم التنافي بين كل قسم وقسم فان بعض
الاقسام قد يجتمع مع بعض وبعضها لا مثل قولنا جرت العيون
فمن حيث ان العين وضعت تارة للباصرة وتارة لعين الماء يكون
العين مشتركة بهذه الحيثية ومن حيث ان العيون شاملة لافراد
تلك الحقيقة وهي عين الماء مثلا تكون عاما بهذه الحيثية فعلم انه لا تنافي
بين العام والمشترك لكن بين العام والخاص تنافي اذ لا يمكن ان يكون
اللفظ الواحد خاصا وعاما بالحيثيتين فاعتبر هذا في البواقي فانه سهل
بعد الوقوف على الحدود التي ذكرنا م فصل الخاص من
حيث هو خاص ش اى من غير اعتبار العوارض والموانع كالقرينة
الصارفة عن ارادة الحقيقة مثلا م يوجب الحكم ش فاذا قلنا زيد عالم
فزيد خاص يوجب الحكم بالعلم على زيد وايضا العلم لفظ خاص فيوجب
الحكم بذلك الامر الخاص على زيد م قطعا ش وسيجيء انه يرد من القطع
معنيان والمراد هنا المعنى الاعم وهو ان لا يكون فيه احتمال ناشئ
عن دليل لا ان لا يكون له احتمال اصلا م ففي قوله تعالى ثلاثة قروء
لا يحمل القرء على الطهر والا فان احتسب الطهر الذي طلق فيه يجب طهران

قوله عند الاطلاق للسامع قيد ان للتعين وعدمه والاحسن ما قيل ان المعرفة ما وضع ليستعمل في شيء بعينه والنكرة ما وضع ليستعمل في شيء لا بعينه فالمعتبر في التعيين وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة بحالة الاطلاق دون الوضع ولا بما عند السامع دون المتكلم على ما ذهب اليه المصنف لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للسامع ايضا الا انه ليس بحسب دلالة اللفظ ثانوح

وقد علم مما سبق ان الخاص لفظ وضع لواحد او لكثير محصور وضعا واحدا بلاغ

قوله قطعا اى على وجه القطع فان قلت كيف يثبت القطع مع احتمال المجاز قلت الاحتمال الذي لم ينشأ عن دليل كالمعدوم ولا يمنع القطع الا يرى ان من لم يقم تحت حائط غير مائل لاحتمال سقوطه بلا مام واذا كان مائلا لا بلا مام ابن ملك تلخيص

بل كل عام مقصور على البعض بدليل العقل او غيره يلزم ان يكون واسطة جمعا منكرا او نحوه على مقتضى عبارة المص لدخوله في قوله وان لم يستغرق جمع منكر ونحوه وفساده بين

للجمع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك والكثير يخرج
ما ليس لكثير كزيد وعمرو وغير محصور يخرج اسماء العدد فان المائة
مثلا وضعت وضعا واحدا لكثير وهي مستغرقة لجميع ما يصلح له لكن الكثير
محصور وقوله مستغرق لجميع ما يصلح له يخرج الجمع المنكر كرأيت
رجالا وهذا معنى قوله والا فجمع منكر اى وان لم يستغرق جميع ما يصلح له
وقوله ونحوه مثل رأيت جماعة من الرجال فعلى قول من
لا يقول بعموم الجمع المنكر يكون الجمع المنكر واسطة بين الخاص والعام
وعلى قول من يقول بعمومه يراد من الجمع المنكر هنا الجمع المنكر الذي
يدل القرينة على انه غير عام فان هذا يكون واسطة بين العام والخاص
كرأيت اليوم رجالا فان من المعلوم ان جميع الرجال غير مرئي م وان كان
س اى الكثير م محصورا كالعدد والتثنية او وضع للواحد فخاص ش
سواء كان الواحد باعتبار الشخص كزيد او باعتبار النوع كرجل وفرس
م ثم المشترك ان ترجح بعض معانيه بالرأي يسمى مأولا ش واصحابنا
قسموا اللفظ باعتبار الصيغة واللغة اى باعتبار الوضع على الخاص والعام
والمشترك والمأول واهملوا ورد المأول في القسمة لانه ليس باعتبار الوضع بل
باعتبار رأي المجتهد ثم هنا تقسيم آخر لا بد من معرفته ومعرفة الاقسام
التي يحصل منه وهو هذا م وايضا الاسم الظاهر ان كان معناه عين
ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة والا فان تشخص معناه
فعلم والا فاسم جنس وهما اما مشتقان او لا ثم كل من الصفة واسم الجنس
ان اريد منه المسمى بلا قيد فمطلق او معه مقيد او اشخاصه كلها فعام
او بعضها معينا فمعهود او منكرا فنكرة فهي ما وضع لشيء لا بعينه عند الاطلاق

وبعض طهر وان لم يحتسب ثلاثة وبعض س اعلم ان القرء
لفظ مشترك وضع للحيض ووضع للطهر ففي قوله تعالى والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلاثة قروء المراد من القرء الحيض عند ابي حنيفة والطهر عند
الشافعي رحمه الله فنحن نقول لو كان المراد الطهر يبطل موجب الخاص وهو لفظ
ثلثة لانه لو كان المراد الطهر والطلاق المشروع هو الذي يكون في
حالة الطهر فالطهر الذي طلق فيه ان لم يحتسب من العدة يجب ثلثة اطهار
وبعض طهر وان احتسب كما هو مذهب الشافعي يجب طهران وبعض طهر
م على ان بعض الطهر ليس بطهر والا لكان الثالث كذلك ش جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لم قلتم انه اذا احتسب يكون الواجب طهرين وبعضا
بل الواجب ثلثة لان بعض الطهر طهر فان الطهر ادنى ما يطلق عليه لفظ الطهر
وهو طهر ساعة مثلا فنقول س في جوابه ان بعض الطهر ليس بطهر
لانه لو كان كذلك لا يكون بين الاول والثالث فرق فيكفي في الثالث
بعض الطهر فينبغي انه اذا مضى من الثالث شيء يحل لها التزوج وهذا خلاف
الاجماع وهذا الجواب قاطع لشبهة الشافعي رحمه الله وقد تقدمت هذا
م وقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له الفاء لفظ خاص للتعقيب وقد عقب
الطلاق الافتداء فان لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب الشافعي
يبطل موجب الخاص لحقيقة ان الله تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين
ثم ذكر افتداء المراة وفي تخصيص فعلها منا تقرير فعل الزوج على كلمتين
وهو الطلاق فقد بين توعيه بغير مال وبمال لا كما يقول الشافعي رحمه الله
ان الافتداء فسخ فان ذلك زيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها
اي بعد المرتين سواء كانتا بمال او بغير مال في اتصال الفاء باول الكلام

وانفصاله

وانفصاله عن الاقرب فساد التركيب ش اعلم ان الشافعي رحمه الله
يصل قوله تعالى فان طلقها بقوله الطلاق مرتان ويجعل ذكر الخلع
وهو قوله تعالى ولا يحل لكم ان تاخذوا مما آتيتموهن الا ان يخافا الا ان يخافا الا ان يخافا الظالمون معترضا
ولم يجعل الخلع طلاقا بل فسخا والا يصير الاول مع الخلع ثلثة فيصير قوله
فان طلقها رابعا وقال المختلعة لا يلحقها صريح الطلاق فان قوله فان
طلقها متصل باول الكلام ووجه تمسكنا مذكور في المتن مشروحا
م وقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم الباء لفظ خاص يوجب الالصاق
فلا ينفك الابتغاء س اي الطلب م وهو العقد الصحيح عن المال اصلا
فيجب بنفس العقد س بخلاف الفاسد فان المهر لا يجب بنفس العقد
اذا كان فاسدا م خلافا للشافعي رحمه الله س والخلاف هنا في مسئلة
المفوضة اي التي نكحت بلا مهر او نكحت على ان لا مهر لها لا يجب المهر
عند الشافعي رحمه الله عند الموت واكثر هم على وجوب المهر اذا دخل بها وعندنا
يجب كمال مهر المثل اذا دخل بها او مات احدهما م وقوله قد علمنا
ما فرضنا خص فرض المهر اي تقديره بالشارع فيكون ادناه مقدرا
خلافا لي ش لان قوله فرضنا معناه قدرنا وتقدير الشارع اما ان
يمنع الزيادة او يمنع النقصان والاول منتف لان الاعلى غير مقدر
في المهر اجماعا فتعين الثاني فيكون الادنى مقدرا ولما لم يبين ذلك
المفروض قدرناه بطريق الراي والقياس بشيء هو معتبر شرعا
في مثل هذا الباب اي كونه عوضا لبعض اعضاء الانسان وهو عشرة دراهم
فانه يتعلق بها وجوب قطع اليد وعند الشافعي رحمه الله كل ما يصلح
ثمنا يصلح مهرا وقد اورد فخر الاسلام في هذا الفصل مسائل اخر

سواء كان الجمع بطريق النكاح او بطريق الوطي بملك اليمين م
فالمحرم راجح س كما بيناه في فصل التعارض ان المحرم راجح
على المبيح م وابن مسعود رضي الله عنه جعل قوله تعالى واولات الاحمال
ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون منكم حتى جعل عدة حامل توفي عنها
زوجها بوضع الحمل س اختلف علي وابن مسعود رضي الله عنهما في عدة حامل
توفي عنها زوجها فقال علي رضي الله عنه تعتد بابعد الاجلين توفيقا بين الآيتين
احديهما في سورة البقرة وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون
ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا والاخرى في سورة
النساء القصرى وهي قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن
حملهن فقال ابن مسعود من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى
نزلت بعد سورة النساء الطولى وقوله واولات الاحمال اجلهن ان
يضعن حملهن نزلت بعد قوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا
يتربصن الآية فقوله يتربصن يدل على ان عدة المتوفى عنها زوجها
بالاشهر سواء كانت حاملا اولا وقوله واولات الاحمال يدل على ان عدة
الحامل بوضع الحمل سواء توفي عنها زوجها او طلقها فجعل قوله واولات
الاحمال ناسخا لقوله يتربصن في مقدار ما تناوله الآيتان وهو ما
اذا توفي عنها زوجها وتكون حاملا م وذلك عام كله س اي النصوص
الاربعة التي تمسك بها علي وابن مسعود رضي الله عنهما في الجمع بين الاختين
والعموم م لكن عند الشافعي رحمه الله هو دليل فيه شبهة فيجوز تخصيصه
بخبر الواحد والقياس ش اي تخصيص عام الكتاب بكل واحد من خبر
الواحد والقياس م لان كل عام يحتمل التخصيص وهو شايع فيه ش

اورد تها في الزيادة على النص في آخر فصل النسخ الآيتين تركتهما
بالكلية مخافة التطويل ومما مثلنا الهدم والقطع مع الضمان
م فصل حكم العام التوقف عند البعض حتى يقوم الدليل
لانه مجمل لاختلاف اعداد الجمع س فان جمع القلة يصح ان يراد منه كل
عدد من الثلثة الى العشرة وجمع الكثرة يصح ان يراد منه كل عدد
من العشرة الى ما لا نهاية له فانه اذا قال لزيد علي الافلس يصح
بيانه من الثلثة الى العشرة فيكون مجملا م وانه يؤكد بكل واجمع
ولو كان مستغرقا لما احتيج الى ذلك ولانه يذكر الجمع ويراد به الواحد
كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم س
المراد منه نعيم بن مسعود او اعرابي آخر والناس الثاني في اهل مكة م
وعند البعض يثبت الادنى وهو الثلثة في الجمع والواحد في غيره لانه المتيقن
س فانه اذا قال لفلان علي دراهم يجب ثلثة باتفاق بيننا وبينكم
لكنا نقول انما يثبت الثلثة لان العموم غير ممكن فيثبت اخص
الخصوص م وعندنا وعند الشافعي رحمه الله يوجب الحكم في كل ما يتناوله
س نحو جاءني القوم يوجب الحكم وهو نسبة المجيء الى كل افراد
ما يتناوله القوم م لان العموم معنى مقصود فلا بد ان يكون لفظ يدل
عليه ش فان المعاني التي هي مقصودة في التخاطب قد وضع الالفاظ
لها م وقد قال علي رضي الله عنه في الجمع بين الاختين وطئا بملك اليمين احلتهما
آية وهي قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم م فانها تدل على حل وطي كل امة
مملوكة سواء كانت مجتمعة مع اختها في الوطي او لا م وحرمتهما آية
وهي ان تجمعوا بين الاختين ش فانها تدل على حرمة الجمع بين الاختين

اى التخصيص شايع فى العام م وعندنا هو قطعى مساو للخاص وسيجئ
معنى القطعى فلا يجوز تخصيصه بواحد منهما ما لم يخص بدليل قطعى
لان اللفظ مع وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما له الا ان تدل قرينة
على خلافه ولو جاز ارادة البعض بلا قرينة يرتفع الامان بلا قرينة
عن اللغة والشرع بالكلية لان خطابات الشرع عامة والاحتمال
الغير الناشئ عن دليل لا يعتبر فاحتمال الخصوص هنا كاحتمال المجاز فى
الخاص فالتاكيد يجعله محكما ش هذا جواب عما قالت الواقفية انه يؤكد
بكل واجمع وايضا جواب عما قال الشافعى رحمه الله انه يحتمل التخصيص
فنقول نحن لا ندعى ان العام لا احتمال فيه اصلا فاحتمال التخصيص فيه كاحتمال
المجاز فى الخاص فاذا اكد يصير محكما اى لا يبقى فيه احتمال اصلا لانا ش
عن دليل ولا غير ناش فان قيل احتمال المجاز الذى فى الخاص
ثابت فى العام مع احتمال آخر وهو احتمال التخصيص فيكون الخاص راجحا
فالخاص كالنص والعام كالظاهر قلنا لما كان العام موضوعا
للكل كان ارادة البعض دون البعض بطريق المجاز وكثرة احتمالات
المجاز لا اعتبار لها فاذا كان لفظ خاص له معنى واحد مجازى ولفظ خاص
آخر له معنيان مجازيان او اكثر ولا قرينة للمجاز اصلا فان اللفظين متساويان
فى الدلالة على المعنى الحقيقى بلا ترجيح للاول على الثانى فعلم ان المجاز الواحد
الذى لا قرينة له مساو لاحتمالات مجازات كثيرة لا قرينة لها ولا نسلم
ان التخصيص الذى يورث شبهة فى العام شايع بلا قرينة فان المخصص
اذا كان هو العقل او نحوه فهو بحكم الاستثناء على ما ياتى ولا يورث
شبهة فان كل ما يوجب العقل كونه غير داخل لا يدخل وما سوى ذلك

يدخل

يدخل وما سوى ذلك تحت العام فان كان المخصص هو الكلام فان كان
متراخيا فلا نسلم انه مخصص بل ناسخ بنى الكلام فى المخصص الذى يكون
موصولا وقيل ما هو م فاذا ثبت هذا فان تعارض الخاص والعام
فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة س مع ان فى الواقع احدهما ناسخ
والآخر منسوخ لكن لما جهلنا الناسخ والمنسوخ حملنا على المقارنة
والا يلزم الترجيح من غير مرجح م فعند الشافعى رحمه الله يخص وعندنا
يثبت حكم التعارض فى قدر ما تناولاه وان كان العام متاخرا نسخ
الخاص عندنا وان كان الخاص متاخرا فان كان موصولا يخصه وان كان
متراخيا ينسخه فى ذلك القدر عندنا ش اى فى القدر الذى تناوله
العام والخاص ولا يكون الخاص ناسخا للعام بالكلية بل فى ذلك القدر فقط
م حتى لا يكون العام عاما مخصصا بل يكون قطعيا فى الباقى لا كالعام
الذى خص منه البعض م فصل قصر العام على بعض ما تناوله
لا يخرج من ان يكون بغير مستقل ش اى بكلام يتعلق بصدر الكلام ويكون
تاما بنفسه والمستقل ما لا يكون كذلك سواء كان كلاما او لم يكن م
وهو ش اى غير المستقل م الاستثناء والشرط والصفة
والغاية ش فالاستثناء يوجب قصر العام على بعض افراده و
الشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير نحو انت طالق
ان دخلت الدار والصفة توجب القصر على ما يوجد فيه الصفة نحو فى
الابل السائمة زكوة والغاية توجب القصر على البعض الذى جعل الغاية
حدا له نحو قوله تعالى اتموا الصيام الى الليل م او مستقل وهو التخصيص
وهو اما بالكلام او غيره وهو اما العقل ش الضمير يرجع الى غيره م

كالمخصوص بالعقل ينبغي ان يكون قطعيا

وهو واجب

كو خالق كل شيء نعلم ضرورة انه تعالى مخصوص منه وتخصيص الصبي والمجنون
من خطابات الشرع من هذا القبيل وإما الحس نحو واوتيت من كل
شيء وإما العادة نحو لا يأكل رأسا يقع على المتعارف وإما كون بعض
الافراد ناقصا فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك لي حر لا يقع
على المكاتب ويسمى مشكلا او زايدا ش عطف على قوله ناقصا م كالتقييد
لا يقع على العين فهو غير المستقل ش اي فيما اذا كان الشيء الموجب لقصر
العام غير مستقل م وهو ش اي العام م حقيقة في الباقي لان الواضع
وضع اللفظ الذي استثني منه للباقي م وهو ش اي العام م حجة بلا شبهة
فيه ش اي في الباقي وهذا اذا كان الاستثناء معلوما اما اذا كان مجهولا
فلا م وفي المستقل كلاما او غيره ش اي فيما اذا كان القاصر مستقلا و
يسمى هذا تخصيصا سواء كان المخصص كلاما او غيره م مجاز ش اي لفظ العام
مجاز في الباقي م بطريق اطلاق اسم الكل على البعض من حيث القصر
ش اي من حيث انه مقصور على الباقي م حقيقة من حيث التناول ش اي
من حيث ان لفظ العام متناول للباقي يكون حقيقة فيه م على ما بينا
في فصل المجاز الاستثناء ش وهو حجة فيه بشبهة ولم يفرقوا بين
كونه اي التخصيص بالكلام او غيره ش فان العلماء قالوا كل عام
خص بمستقل فانه دليل فيه شبهة ولم يفرقوا في هذا الحكم بين ان يكون
المخصص كلاما او غيره م لكن يجب هنا فرق وهو ان المخصوص بالعقل
ينبغي ان يكون قطعيا لانه في حكم الاستثناء لكنه حذف الاستثناء
معتمدا على العقل على انه موزع عنه حتى لا نقول ان قول تعالى يا ايها الذين
آمنوا اذا قمتم ونظايره دليل فيه شبهة ش وهذا فرق تفردت بذكره

ومو واجب الذكر حتى لا يتوهم ان خطابات الشرع التي خص منها
الصبي والمجنون بالعقل دليل فيه شبهة كالخطابات الواردة بالفرائض
فانه يكفر جاحدها اجماعا مع كونها مخصوصة عقلا فان التخصيص بالعقل
لا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل تخصيصه يخص وما لا فلا م
واما المخصوص بالكلام فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا معلوما كان المخصوص
كالمبتدا من ش حيث خص من قوله تعالى اقتلوا المشركين
بقوله وان احد من المشركين استجارك م او مجهولا كالربوا ش
حيث خص من قوله تعالى واحل الله البيع م لانه ان كان مجهولا صار الباقي
مجهولا لان التخصيص كالاستثناء اذ هو يبين انه لم يدخل ش اي
التخصيص يبين ان المخصوص لم يدخل تحت العام كالاستثناء فانه
يبين ان المستثنى لم يدخل في صدر الكلام والاستثناء ان كان مجهولا
يكون الباقي في صدر الكلام مجهولا ولا يثبت به الحكم م وان كان معلوما
فالظاهر ان يكون معللا لانه كلام مستقل ش والاصل في النصوص
التعليل م ولا يدري كم يخرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا وعند البعض
ان كان معلوما يبقى العام فيما وراء المخصوص كما كان لانه كالاستثناء ش
في انه يبين انه لم يدخل م فلا يقبل التعليل ش اذ الاستثناء لا يقبل
التعليل لانه غير مستقل بنفسه وفي صورة الاستثناء العام حجة في
الباقي كما كان فكذا التخصيص م وان كان مجهولا لا يبقى العام حجة كما قلنا
ش ان التخصيص كالاستثناء والاستثناء المجهول يجعل الباقي مجهولا فلا يبقى
العام حجة في الباقي م وعند البعض ان كان معلوما فكما ذكرنا انفا ش
ان العام يبقى فيما وراء المخصوص كما كان م وان كان مجهولا يسقط المخصص

قوله وعندنا تمكن فيه شبهة اى العام الذى خص منه البعض دليل فيه شبهة حتى لا يكون موجبا قطعا ويقينا اما كونه حجة فلاحتجاج السلف من الصحابة وغيرهم بالعمومات المخصوص منها البعض شايعا ذايعا من غير نكير فكان اجماعا واما تمكن الشبهة فلانه اذا اخرج منه البعض لم يبق مستعملا فى الكل بل فيما دونه مجازا وما دون الكل افراد متعددة متساوية فى كون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان فلا يثبت بعض منها لانه ترجيح من غير مرجح تلويح

لانه كلام مستقل بخلاف الاستثناء ش ولما كان المخصص كلاما مستقلا وكان معناه مجهولا يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى صدر الكلام بخلاف الاستثناء لانه غير مستقل بنفسه بل متعلق بصدر الكلام فجهالته يتعدى الى صدر الكلام م وعندنا تمكن فيه شبهة لانه علم انه غير محمول على ظاهره ش وهو ارادة الكل لانه علم ان المراد البعض بطريق المجاز مثلا اذا كان كل افراده مائة وعلم ان المائة غير مرادة بكل واحد من الاعداد التى دون المائة مساو فى ان اللفظ مجاز فيه فلا يثبت عدد معين منها لانه ترجيح من غير مرجح ثم ذكر ثمرة تمكن الشبهة فيه بقوله م فيصير عندنا كالعام الذى لم يخص عند الشافعى رحمه الله حتى يخصصه خبر الواحد والقياس ش ثم اراد ان يبين ان مع وجود هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج به فقال م لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص بشبه الناسخ بصيغته والاستثناء بحكمه لما قلنا فان على ابى بكر فى ميراث الجدة كان مجهولا يسقط فى نفسه للشبهة الاول ويوجب جهالة فى العام للشبهة الثانى فدخل الشك فى سقوط العام فلا يسقط به ش اى بالشك اذ قبل التخصيص كان معمولا به فلما خص دخل الشك انه هل بقى معمولا به ام بطل فلا يبطل بالشك م وان كان ش اى المخصص م معلوما فلشبهه الاول يصح تعليله ش لا يريد بقوله فلشبهه الاول انه من حيث انه يشابه الناسخ يصح تعليله كما يصح ان يعلل الناسخ الذى نسخ بعض افراد العام لينسخ بالقياس بعض آخر من افراد العام فان تعليل الناسخ على هذا الوجه لا يصح على ما يأتى فى هذه الصيغة بل يريد انه من حيث انه نص مستقل بنفسه يصح تعليله م كما هو عندنا ش فان عندنا

فان لحقه خصوص معلوم او مجهول لا يبقى قطعيا لكنه

لان عليه السلام بطريق النسخ اى بالانكار بل بطريق البيان

اى بالعام بعد ما خص كما روى ان فاطمة احتجت

قوله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم مع ان القاتل والكافر

فلم ينكر احد حتى منه الصحابة وغيرهم

فالحاصل ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك فى بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل وصفه تلويح

19

وعند اكثر العلماء يصح تعليله خلافا للجبائى فاذا صح تعليله لا يدرى انه كم يخرج بالتعليل اى بالقياس وكم بقى تحت العام م فيوجب جهالة فيما بقى تحت العام وللشبهة الثانى لا يصح تعليله كما هو عند البعض فدخل الشك فى سقوط العام فلا يسقط به ش اى الشبه الثانى وهو شبه الاستثناء من حيث ان المخصص يبين ان المخصوص غير داخل فى حكم العام فلهذا الشبه لا يصح تعليله كما هو مذهب الجبائى كما لا يصح تعليل المستثنى واخراج البعض الآخر بطريق القياس فمن حيث انه يصح تعليله يصير الباقى تحت العام مجهولا فلا يبقى العام حجة ومن حيث انه لا يصح تعليله يبقى العام حجة وكان قبل التخصيص حجة فوقع الشك فى بطلانه فلا يبطل بالشك هذا ما قالوا ويرد عليه انه لما كان المذهب عندكم وعند اكثر العلماء صحة تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم بناء على زعمكم فى صحة تعليله ولا تمسك لكم بزعم الجبائى ان عنده لا يصح تعليله فلدفع هذا الشبهة قال م على ان احتمال التعليل لا يخرجه من ان يكون حجة لان ما اقتضى العقل تخصيصه تخص وما لا فلا ش فان المخصص ان لم يدرك فيه علة لا يعلل فيبقى العام فى الباقى حجة فان عرف فيه علة فكل ما يوجد العلة فيه يخص قياسا وما لا فلا فلا يبطل العام باحتمال التعليل م فظهر هنا الفرق بين التخصيص والنسخ ش اى لما ذكرنا ان تعليل المخصص صحيح ظهر من هذا الحكم الفرق بين المخصص والناسخ فانه لا يصح تعليل الناسخ الذى نسخ الحكم فى بعض افراد العام ليثبت النسخ فى بعض آخر قياسا صورة ان يرد نص خاص حكمه مخالف لحكم العام ويكون وارده متراخيا عن ورود العام فانا نجعله ناسخا لا مخصصا على ما يأتى م فان العام الذى

القياس الحاصل فى المخصص

لكن احتمال التعليل باق على ما هو الاصل فى النصوص واذا ادركت فاحتمال الغير قائم فى العلل من الشارع وبعد ما ثبت لا يدرى انها اى قدر من افراد العام يوجد وكل هذا يوجب جهالة العام وبطلان حجيته علينا لاسلم لو تمكن الشبهة فيه لما وقت مراده بالبعض والشك لا يوجب زوال اصل العين بل وصفه كونه يقينا هذا هو الحق فى وجه سبب الكل لا ما قال المص من ان احتمال التعليل الخ

للعلم الشرعى

قوله اذ هو اى القياس لا يعارض النص لانه دون النص فلا ينسخه لان عمل الناسخ انما هو فى رفع الحكم باعتبار المعارضة
لكن يخصص النص العام النص العام الذى خص منه البعض لان عمل المخصص انما هو على وجه البيان دون المعارضة
فالقياس المستنبط من المخصص يبين ان قدر ما تعدى اليه العلة لم يدخل تحت العام كما ان النص المخصص
يبين ان قدر ما تناوله لم يدخل تحته تلويح

نسخ بعض ما تناوله لا ينسخ بالقياس لان القياس لا ينسخ النص اذ هو
لا يعارضه لانه دونه لكن يخصه ولا يلزم به المعارضة لانه يبين انه لم يدخل
وهنا مسائل من الفروع تناسب ما ذكرنا من الاستثناء والنسخ
والتخصيص م فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن او باع
عبدين الا هذا بحصته ابتداء ولان ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول
المبيع فيفسد بالشرط الفاسد ش ففى المسئلة الاولى ليس حقيقة الاستثناء
لكنها تناسب الاستثناء فى ان الاستثناء يمنع دخول المستثنى فى حكم
صدر الكلام وفى هذه المسئلة لم يدخل الحر تحت الايجاب مع ان
صدر الكلام تناوله فصار كانه مستثنى وفى المسئلة الثانية وهى
ما اذا باع عبدين الا هذا حقيقة الاستثناء موجودة فاذا لم يدخل
احدهما فى البيع لا يصح البيع فى الآخر لوجهين احدهما انه يصير البيع فى الآخر
بحصته من الثمن المقابل بهما والبيع بالحصة ابتداء باطل للجهالة وانما
قلنا ابتداء لان البيع بالحصة بقاء صحيح كما يأتى فى المسئلة التى هى نظير
النسخ والثانى ان البيع فى الآخر بشرط مخالف لمقتضى العقد وهو
ان كما ليس بمبيع وهو الحر او العبد المستثنى يصير شرطا لقبول المبيع
م ونظير النسخ ما اذا باع عبدين بالف فمات احدهما قبل التسليم
يبقى العقد فى الباقى بحصته ش فهذه المسئلة تناسب النسخ من حيث
ان العبد الذى مات قبل التسليم كان داخلا تحت البيع لكن لما مات
فى يد البائع قبل التسليم انفسخ البيع فيه فصار كالنسخ لان النسخ
تبديل بعد الثبوت فلا يفسد البيع فى العبد الآخر مع انه يصير بيعا
بالحصة لكن فى حالة البقاء وانه غير مفسد لان الجهالة الطارئة لا تفسد

قوله فصار البيع بالحصة ابتداء بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا فى الصورة الاولى وعلى قيمة العبد المبيع وقيمة العبد المستثنى فى الثانية حتى لو كان قيمة كل واحد منهما خمسة مائة فحصة العبد من الالف خمسمائة على التناصف وصورة البيع بالحصة ما اذا قال بعت منك هذا العبد بحصته من الالف الموزع على قيمته وقيمة الحر او العبد الآخر وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع

فان قلت كان ينبغى ان يفسد هذا البيع لانه جعل قبول العقد فيما فيه خيار شرطا فاسدا فيما لا خيار فيه كما جعل الموجب فى بيع الحر والعبد عند تفصيل الثمن قبول العقد فى الحر شرطا فاسدا القبول له فى العبد قلنا الحر لم يكن محلا للبيع واشتراط قبوله لم يكن من مقتضيات العقد فكان شرطا فاسدا وفى مسئلتنا العبد الذى فيه الخيار داخل تحت العقد فكان اشتراط القبول فيه اشتراطا فى البيع فلا يمنع صحة العقد ابن ملك على المنار

20

م ونظير التخصيص ما اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار فى
احدهما صح ان علم محل الخيار وثمنه لان المبيع بالخيار يدخل فى الايجاب
لا الحكم فصار فى السبب كالنسخ وفى الحكم كالاستثناء فاذا جهل
احدهما لا يصح لشبه الاستثناء فاذا علم كل واحد منهما يصح لشبه النسخ
ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد بخلاف الحر
والعبد اذا بيعا حصة كل واحد عند ابى حنيفة رحمه الله وبيان مناسبتها
الى التخصيص ان التخصيص يشابه النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه
وهنا العبد الذى فيه الخيار داخل فى الايجاب لا الحكم على ما عرف فمن
حيث انه داخل فى الايجاب يكون رده بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ
ومن حيث انه غير داخل فى الحكم يكون رده بخيار الشرط بيانا انه لم يدخل
فيكون كالاستثناء فاذا كان له شبهان يكون كالتخصيص الذى
له شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء فلرعاية الشبهين قلنا
ان علم محل الخيار وثمنه يصح البيع والا فلا وهذه المسئلة على
اربعة اوجه احدها ان يكون محل الخيار وثمنه معلومين كما اذا باع
هذا وذاك بالفين هذا بالف وذاك بالف صفقة واحدة
على انه بالخيار فى ذلك والثانى ان يكون محل الخيار معلوما لكن ثمنه
لا يكون معلوما والثالث على العكس والرابع ان لا يكون شىء
منهما معلوما فلو راعينا كونه داخلا فى الايجاب يصح البيع فى الصور
الاربع غاية ما فى البابين انه يصير بيعا بالحصة لكنه فى البقاء لا فى الابتداء
فلا يفسد البيع ولو راعينا كونه غير داخل فى الحكم يفسد البيع فى الصور
الاربع اما اذا كان كل من محل الخيار وثمنه معلوما فلان قبول غير المبيع

يصير شرطا لقبول المبيع واذا كان احدهما او كلاهما مجهولا فلهذه العلة
وجهالة المبيع او الثمن او كليهما فاذا علم ان شبه النسخ يوجب
الصحة في الجميع وشبه الاستثناء يوجب الفساد في الجميع فراعينا
الشبهين وقلنا اذا كان محل الخيار او ثمنه مجهولا لا يصح
البيع لشبه الاستثناء واذا كان كل منهما معلوما يصح البيع رعاية
لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط
الفاسد وان ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع بخلاف ما اذا
باع الحر والعبد بالف صفقة واحدة وبين ثمن كل منهما حيث يفسد
البيع في العبد عند ابي حنيفة رحمه الله واما عندهما لان الحر غير داخل
في البيع اصلا فيصير كالاستثناء بلا شائبة النسخ فيكون ما ليس
بمبيع شرطا لقبول المبيع

فصل في الفاظ وه

اما عام بصيغته ومعناه كالرجال واما عام بمعناه وهذا اما ان
يتناول المجموع كالرهط والقوم وهو في معنى الجمع او كل واحد على سبيل
الشمول نحو من يأتيني فله درهم او على سبيل البدل نحو من يأتيني
اولا فله درهم فالجمع وما في معناه يطلق على الثلثة فصاعدا س فقوله
يطلق على الثلثة فصاعدا اي يصح اطلاق اسم الجمع والقوم والرهط
على كل عدد معين من الثلثة فصاعدا الى ما لا نهاية له فاذا اطلقت
على عدد معين يدل على جميع افراد ذلك العدد المعين فاذا كان له ثلثة
عبيد مثلا او عشرة عبيد فقال عبيدي احرار يعتق جميع العبيد
وليس المراد انه يحتمل الثلثة فصاعدا فان هذا ينافي معنى العموم
م لان اقل الجمع ثلثة وعند البعض اثنان لقوله تعالى فان كان له

قوله منها المعرف باللام استدل على عمومه بالمعقول والاجماع والاستعمال وتقرير الاخرين ظاهر وتقرير الاول ان المعرف باللام قد يكون
بنفس الحقيقة من غير نظر الى الافراد مثل الرجل خير من المرأة وقد يكون حصة معينة منها واحدا كان او اكثر مثل جاءني رجل فقال الرجل كذا
وقد يكون حصة غير معينة منها لكن باعتبار عهديتها في الذهن مثل ادخل السوق وقد يكون جميع افرادها مثل ان الانسان لفي خسر

بالام اذا لم يكن معهودا لان المعرف ليس هو الماهية في الجمع
ولا بعض الافراد لعدم الاولوية فتعين الكل س اعلم ان لام التعريف
اما للعهد الخارجي او الذهني واما لاستغراق الجنس واما لتعريف
الطبيعة لكن العهد هو الاصل ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة
لان اللفظ الذي يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام
على الفائدة الجديدة اولى من حمله على تعريف الطبيعة والفائدة الجديدة
اما تعريف العهد او استغراق الجنس وتعريف العهد اولى من الاستغراق
لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا فحمل اللام على ذلك البعض
اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن والكل محتمل واذا علم
ذلك ففي الجمع المحلى باللام لا يمكن حمله بطريق الحقيقة على تعريف الماهية
لان الجمع وضع لافراد الماهية لا للماهية من حيث هي لكن يحمل عليها
بطريق المجاز على ما يأتي في هذه الصفحة ولا يمكن حمله على العهد اذا لم يكن
عهد فقوله ولا بعض الافراد لعدم الاولوية اشارة الى هذا فتعين
الاستغراق م ولتمسكهم بقوله عليه السلام الائمة من قريش س لما
وقع الاختلاف بعد رسول الله عليه السلام في الخلافة وقال الانصار
منا امير ومنكم امير تمسك ابو بكر رضي الله عنه بقوله الائمة من قريش
ولم ينكره احد م ولصحة الاستثناء قال مشايخنا رحمهم الله هذا الجمع
س اي الجمع المحلى باللام م مجاز عن الجنس فتبطل الجمعية حتى لو حلف
لا اتزوج النساء يحنث بالواحدة ويرد الواحد بقوله تعالى انما الصدقات
للفقراء ولو اوصى بشيء لزيد وللفقراء نصف بينهم وبينه لقوله تعالى
لا يحل لك النساء س هذا دليل على ان الجمع مجاز عن الجنس ولانه

فان قلت لم لم يحمل اللام لاستغراق الجموع
قلت لو حمل عليه لكان اقل افراده ثلثة
ولا يتناول الواحد والاثنين وليس كذلك
لان عدم الحل في قوله تعالى لا يحل لك
النساء لا يختص بالجمع بل يتناول
واحدا فعلم ان عمومه عموم الجنس
ابن م

لان الجمع يدل على ان تزوج نساء العالم غير ممكن فصرف الى الاقل المتيقن ابن م

طالب يكون

22

لما لم يكن هناك معهود وليس للاستغراق لعدم الفائدة يجب حمله
على تعريف الجنس س وانما قال لعدم الفائدة اما في قوله لا اتزوج
النساء فلان اليمين للمنع وتزوج نساء الدنيا غير ممكن فمنعه يكون
لغوا وفي قوله انما الصدقات للفقراء لا يمكن صرف الصدقات الى جميع
فقراء الدنيا فلا يكون الاستغراق مرادا فيكون لتعريف الجنس مجازا
فيكون الآية بيان مصرف الزكوة م فيبقى الجمعية فيه من وجه ولو لم يحمل
يبطل اللام اصلا س اي اذا كان اللام لتعريف الجنس ومعنى الجمعية
باق في الجنس من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا فعلى هذا
الوجه حرف اللام معمول ومعنى الجمعية باق من وجه ولو لم يحمل على هذا المعنى و
تبقى الجمعية على حالها يبطل اللام بالكلية فحمله على تعريف الجنس وابطال
الجمعية من وجه اولى وهذا معنى كلام فخر الاسلام في باب موجب
الامر في معنى العموم والتكرار لانا ان ابقيناه جمعا لغا حرف العهد اصلا الى
آخره فعلم من هذه الابحاث ان ما قالوا انه يحمل على الجنس مجازا مقيد
بصور لا يمكن حمله على العهد والاستغراق حتى لو امكن يحمل عليه كما في قوله
لا تدركه الابصار فان علماء نا قالوا انه لسلب العموم لا لعموم السلب
فجعلوا اللام للاستغراق الجنس م والجمع المعرف بغير اللام نحو
عبيدي او رعام ايضا لصحة الاستثناء واختلف في الجمع المنكر و
الاكثر على انه غير عام وعند البعض عام لصحة الاستثناء لقوله تعالى
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والنحويون حملوا الا على غير ومنها
المفرد المحلى باللام اذا لم يكن للعهد لقوله تعالى ان الانسان لفي خسر
الا الذين آمنوا والسارق والسارقة الا ان تدل القرينة على انه

واستدل المص على عموم النكرة المنفية بالنص والاجماع اما الاول فلان قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذى جاء به موسى مقرر استفهام
استفهام تقرير وتبكيت بمعنى انزل الله التورية على موسى وانتم مقرون بذلك فهو ايجاب جزئى باعتبار ان تعلق الحكم بفرد معين
من الشئ تعلق ببعض افراده ضرورة وقد قصد به الزام اليهود ورد قولهم ما انزل الله على بشر من شئ فيجب ان يكون المعنى
ما انزل الله على واحد من البشر شيئا من الكتب على انه سلب كلى ليستقيم رده بالايجاب الجزئى اذ الايجاب الجزئى لا ينافى السلب
الجزئى مثل انزل بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعض وانما قال الايجاب والسلب دون الموجبة والسالبة
لان الكلية والبعضية هنا ليست فى جانب المحكوم عليه بل فى متعلقات الحكم واما الثانى فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد
اجماعا فلو لم يكن صدر الكلام نفيا لكان اثبات الوحدة حقا
مفيدا وبحق لما كان اثبات التوحيد دونه
تعالى وتقدس توحيد ولكلمة التوحيد دون
هذا التقرير قال ولكلمة لا اله الا الله او كلمة
ان يقول ويعلم لا اله الا الله بدل من اسم لا
الاستثناء ثم لا يخفى ان لا اله الا الله موجود
على المحل والخبر محذوف اى لا اله موجود
او فى الوجود الا الله
والنكرة فى موضع الشرط تريد ان
ان الشرط فى مثل ان فعلت فعبده تقتضى
او امر انه طالق للمين على تحقق تقتضى
مضمون الشرط فان كان الشرط مثبتا مثل
ان ضربت رجلا فكذا اضرب رجلا وان كان منفيا
فكذلك وان لا اضرب رجلا فكذا فهو يمين
مثل ان لم اضرب رجلا فكذا فهو يمين
للحمل بمنزلة قولك والله لا اضربن رجلا
ولا شك ان النكرة فى الشرط المثبت خاصة
بعد الايجاب الجزئى فيجب ان تكون فى جانب
النقيض للعموم والسلب الكلى والنكرة
فى الشرط النفى عام بعد السلب الكلى فيجب
ان تكون فى جانب النقيض للخصوص و
الايجاب الجزئى فظهر ان عموم النكرة
فى موضع الشرط ليس الا عموم النكرة
فى موضع النفى تلويح

لتعريف الماهية نحو اكلت الخبز وشربت الماء س وانما يحتاج تعريف
الماهية الى القرينة لما ذكر ان الاصل فى اللام العهد ثم الاستغراق ثم
تعريف الماهية م ومنها النكرة فى موضع النفى لقوله تعالى قل من انزل
الكتاب الذى جاء به موسى فى جواب ما انزل الله على بشر من شئ ش وجه التمسك انهم
قالوا ما انزل الله على بشر من شئ فلو لم يكن مثل هذا الكلام للسلب
الكلى لم يستقم فى الرد عليهم الايجاب الجزئى وهو قوله تعالى قل من
انزل الكتاب الذى جاء به موسى م ولكلمة التوحيد والنكرة فى موضع
الشرط اذا كان مثبتا عام فى طرف النفى فان قال ان ضربت رجلا فكذا
معناه لا اضرب رجلا لان اليمين للمنع هنا س اعلم ان اليمين اما للحمل
او للمنع ففى قوله ان ضربت رجلا فعبده حر اليمين للمنع فيكون كقوله
لا اضرب رجلا فشرط البر ان لا يضرب احدا من الرجال فيكون للسلب
الكلى فيكون عاما فى طرف النفى وانما قيد بقوله اذا كان الشرط مثبتا
حتى لو كان الشرط منفيا لا يكون عاما كقوله ان لم اضرب رجلا فعبده
حر فمعناه اضرب رجلا فشرط البر ضرب احد من الرجال فيكون للايجاب
الجزئى م وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة عندنا نحو لا اجالس
الا رجلا عالما فله ان يجالس كل عالم لقوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك
وقول معروف س وانما يدل على العموم لانه فى معرض التعليل لقوله تعالى
ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا والحكم عام ولو لم يكن العلة عامة لما صح
التعليل م ولان النسبة الى المشتق تدل على علية المأخذ فكذا النسبة
الى الموصوف بالمشتق لان قوله لا اجالس الا عالما معناه الا رجلا عالما
فيعم بعموم العلة س فان قوله لا اجالس الا عالما عام بعموم العلة ومعناه

لا اجالس

23

لا اجالس الا رجلا عالما فان اظهرنا الموصوف وهو الرجل ونقول
لا اجالس الا رجلا عالما كان عاما ايضا م فان قيل النكرة
الموصوفة مقيدة والمقيد من اقسام الخاص قلنا هو خاص
من وجه عام من وجه س خاص بالنسبة الى المطلق الذى لا يكون
فيه ذلك القيد عام فى افراد ما يوجد فيه ذلك القيد م والنكرة فى
غير هذه المواضع خاص لكنها تكون مطلقة اذا كانت فى الاثبات
ش نحو ان تذبحوا بقرة م ويثبت بها واحد مجهول عند الكل
اذا كانت فى الاخبار نحو رايت رجلا فاذا اعيدت نكرة كانت
كانت غير الاولى وان اعيدت معرفة كانت عينها لان الاصل
فى اللام العهد والمعرفة اذا اعيدت فكذلك فى الوجهين ش
اى اذا اعيدت المعرفة نكرة كان الثانى غير الاول وان اعيدت
معرفة كانت الثانى عين الاول فالمعتبر تنكير الثانى وتعريفه م
قال ابن عباس رضى الله عنهما فى قوله تعالى فان مع العسر يسرا الاية لن
يغلب عسر يسرين والاصح ان هذا تاكيد وان اقرب بالف مقيد بصك
مرتين يجب الف فان اقر به منكرا يجب الفان عند ابى حنيفة رحمه الله الا ان
يتحد المجلس س والالف م الغلبة اربعة ففى قوله تعالى كما ارسلنا
الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اعيدت النكرة معرفة وفى قوله
فان مع العسر يسرا اعيدت النكرة نكرة والمعرفة معرفة ونظير المعرفة
التى تعاد نكرة غير مذكورة ونظيره ما اذا اقر بالف مقيد بصك ثم اقر
فى مجلس آخر بالف منكر لا رواية لهذا لكن ينبغى ان يجب الفان عند ابى حنيفة
م ومنها اى ومن نكرة تعم بالصفة فان قال اى عبيدى ضربك فهو حر

فصيروه عتقوا وان قال اي عبيدي ضربته لا يعتق الا واحد قالوا
لان في الاول وصفه بالضرب فصار عاما به وفي الثاني قطع الوصف
عنه وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لان في الاول وصفه بالضاربية
وفي الثاني بالمضروبية وهنا فرق آخر وهو ان اي لا يتناول الا الواحد
المنكر ففي الاول ش اي في قوله اي عبيدي ضربك فهو حر م فما كان
عتقه ش اي عتق الواحد المنكر م معلقا بضربه مع قطع النظر عن الغير
فيعتق كل واحد باعتبار انه منفرد فح لا ينبطل الوحدة ولو لم يثبت هذا
ش اي عتق كل واحد م وليس البعض اولى من البعض فيبطل ش اي
الكلام م بالكلية وفي الثاني ش وهو قوله اي عبيدي ضربته م يثبت الواحد
ويتخير فيه الفاعل ش اذ هنا يمكن التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف الاول
م كقوله ايما اهاب دبغ فقد طهر ش هذا نظير الاول فان طهارته متعلقة
بدباغته من غير ان يكون له فاعل معين يمكن فيه التخيير فيدل على العموم م
وكقوله كل اي خبز تريد ش هذا نظير الثاني فان التخير من الفاعل المخاطب
ممكن هنا فلا يمكن من اكل كل واحد بل اكل واحد لكن يتخير فيه المخاطب
ومثل هذا الكلام للتخيير في العرف م ومنها من وهو يقع خاصا كقوله تعالى
ومنهم من يستمعون اليك ومن هم من ينظر اليك ش فان المراد بعض
مخصوص من المنافقين م ويقع عاما في العقلاء اذا كان للشرط
كقوله من دخل داري فهو آمن فان قال من شاء من عبيدي
عتقه فهو حر فشاؤا اعتقوا وفي من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه
فشاء الكل يعتق الكل عندهما عملا بكلمة العموم ومن للبيان وعند ابي يوسف
لا انه يعتقهم الا واحدا لان من للتبعيض اذا دخل على ذي ابعاض كما

يجمع الضمير وافراده نظرا الى المعنى واللفظ فانه وان كان خاصا للبعض الا ان البعض متعدد فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفي في العموم بانتظام جمع من المسميات تلويح

2

24

في كل من هذا الخبر ولانه متيقن ش اي التبعيض متيقن لان من
اذا كان للتبعيض فظاهر وان كان للبيان فالبعض مراد فارادة
البعض متيقنة وارادة الكل محتملة م فوجب رعاية العموم والتبعيض
وفي المسئلة الاولى هذا مراعى لان عتق كل معلق بمشيئته مع قطع
النظر عن غيره ابعض من المجموع فيعتق كل واحد مع رعاية التبعيض
بخلاف من شئت فان المخاطب ان شاء الكل فمشيئة الكل مجتمعة
فيه فبطل التبعيض وهذا الفرق والفرق الاخير في ان مما تفردت به
م ومنها ما في غير العقلاء وقد يستعار لمن عقل فقال ان كان ما في بطنك
غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان المراد الكل و
ان قال طلقي نفسك من ثلث ما شئت تطلق ما دونها وعندهما
ثلثا وقد مر وجههما ومنها كل وجميع وهما محكمان في عموم ما دخلا عليه
بخلاف سائر ادوات العموم فان دخل الكل على النكرة فلعموم الافراد وان
دخل على المعرفة فللمجموع قالوا عمومه على سبيل الانفراد اي لو كل واحد مع
قطع النظر عن غيره ش وهذا اذا دخل على النكرة م فان قال كل من
دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا يستحق كل ذي كل
فرد قطع النظر عن غيره فكل اول بالنسبة الى المتخلف بخلاف
من دخل وهنا فرق آخر وهو ان من دخل اولا عام على سبيل البدل
فاذا اضاف الكل اليه اقتضى عموما آخر ليلا يلغو فيقتضي العموم
في الاول فيتعدد الاول ش وهذا الفرق قد تفردت به ايضا وتحقيقه
ان الاول عبارة عن الفرد السابق بالنسبة الى كل واحد ممن هو
غيره ففي قوله من دخل هذا الحصن اولا يمكن حمل الاول على هذا المعنى

في كل واحد بهذا الاعتبار بعض
اي كل واحد مع قطع النظر عن غيره صح

وهو معناه الحقيقي دخل اذ لا لفظ كل على قوله من دخل او لا فاقتضى
التعلق في المضاف اليه وهو من دخل او لا فلا يمكن حمل الاول على معناه
الحقيقي لان الاول للحقيقة لا يكون متعلقا فيراد معناه المجازي
وهو السابق بالنسبة الى المتخلف م وجميع عمومه على سبيل
الاجتماع فان قال جميع من دخل هذا الحصن او لا فله كذا فدخل
عشرة فلهم نفل واحد وان دخلوا فرادى يستحق الاول ويصير
مستعارا لكل ش كذا ذكر فخر الاسلام في اصوله ويرد عليه
انه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا يمكن ان يقال ان اتفق الدخول
على سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة وان اتفق فرادى يحمل على المجاز لانا
في حال التكلم لا بد ان يريد احدهما معينا وارادة كل منهما معينا
تنافي ارادة الآخر فيلزم الجمع بينهما فالقول معنى قوله
انه مستعار لكل ان الكل الافرادي يدل على امرين احدهما استحقاق
الاول النفل سواء كان الاول واحدا او جمعا والثاني انه اذا كان
الاول جمعا يستحق كل واحد منهم نفلا تاما فههنا يريد الامر الاول
حتى يستحق الاول النفل سواء كان واحدا او اكثر ولا يريد المعنى
الحقيقي ولا الامر الثاني حتى لو دخل جماعة يستحق الجميع نفلا واحدا
وذلك لان هذا الكلام للتحريض والحث على دخول الحصن اولا فيجب
ان يستحق السابق سواء كان منفردا او مجتمعا ولا يشترط الاجتماع
لانه اذا اقدم الاول على الدخول فتخلف غيره عن المسابقة لا يوجب
حرمان الاول عن استحقاق النفل والقرينة دالة على عدم اشتراط
الاجتماع فلا يريد المعنى الحقيقي وايضا لا دليل على انه اذا دخل جماعة

وفي المغرب النفل بفتحتين ما ينفله الغازي اي يعطاه زائدا على سهمه

وقوله حتى لو دخل جماعة تفريع على عدم ارادة المعنى الثاني واعلم انهم لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل ثابتا بدلالة النص لكفى شرح

يستحق

يستحق كل واحد من الجماعة نفلا تاما بل الكلام دال على ان للمجموع
نفلا واحدا فصار الكلام مجازا عن قوله ان السابق يستحق النفل
سواء كان منفردا او مجتمعا فان دخل منفردا او مجتمعا
يستحق بعموم المجاز فالاستحقاق مجتمعا ليس لانه المعنى الحقيقي بل
لدخوله تحت عموم المجاز وهذا البحث في غاية التدقيق م مسئلة
حكاية الفعل لا تعم لان الفعل المحكي عنه واقع على صفة معينة كخصائص
النبي صلى الله عليه وسلم في الكعبة فيكون هذا في معنى المشترك فيتوقف
فان ترجح بعض المعاني فذاك وان ثبت التساوي فالحكم في البعض
ثبت بفعله عليه السلام وفي بعض الآخر بالقياس ش فالشافعي
رحمه الله لا يجوز الفرض في الكعبة لانه يلزم منه استدبار بعض اجزاء
الكعبة وتحمل فعله عليه السلام على النفل ونحن نقول الثابت جواز البعض
بفعله عليه السلام والتساوي بين الفرض والنفل في امر الاستقبال
حالة الاختيار ثابت فيثبت الجواز في البعض الآخر قياسا م واما
كقضى بالشفعة للجار فليس من هذا القبيل وهو عام لانه نقل
الحديث بالمعنى ولان الجار عام ش جواب اشكال وهو ان يقال حكاية
الفعل ما لم يعم فما روي انه عليه السلام قضى بالشفعة للجار لا يدل على ثبوت
الشفعة للجار الذي لا يكون شريكا فاجاب ان هذا ليس من قبيل
حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية عن قول النبي الشفعة
ثابتة للجار ولئن سلمنا انه حكاية الفعل لكن الجار عام لان اللام
لاستغراق الجنس لعدم المعهود فصار كقوله عليه السلام قضى بالشفعة
لكل جار م مسئلة اللفظ الذي ورد بعد سؤال او حادثة اما

يعني يكون له تعلق بذلك السؤال او الحادثة وح
تنحصر الاقسام في الاربعة المذكورة لامتناع
ان يكون دالا للفظ قطعا في الابتداء اي لا يحتمل
الجواب شرح

وفي الكلام في حكاية الفعل لا يجوز
وذكر اللفظ العام فانه ليس
لحكاية الفعل من حيث الخاص

ان لا يكون مستقلا او يكون وح اما ان خرج مخرج الجواب
قطعا او الظاهر انه جواب مع احتمال الابتداء او بالعكس ش
اى الظاهر انه ابتداء كلام مع احتمال الجواب م نحو اليس لى عليك
كذا فيقول بلى او كان لى عليك كذا فيقول نعم ش هذا نظير غير
المستقل م ونحو سها فسجد وزنى ماعز فرجم ش هذا نظير المستقل
الذى هو جواب قطعا م ونحو تعال تغد معى فقال ان تغديت
فكذا من غير زيادة ش هذا نظير المستقل الذى الظاهر انه جواب م
ونحو ان تغديت اليوم مع زيادة على قدر الجواب ش هذا نظير المستقل
الذى الظاهر انه ابتداء مع احتمال الجواب ففى كل موضع ذكر لفظ كنحو
فهو نظير قسم واحد م ففى الثلاثة الاول يحمل على الجواب وفى الرابع
يحمل على الابتداء عندنا حملا للزيادة على الافادة ولو قال عنيت
الجواب صدق ديانة وعند الشافعى رح انه يحمل على الجواب وهذا ما قيل
ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا فان الصحابة رض الله عنهم
ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة فى حوادث خاصة

م فصل

حكم المطلق ان يجرى على اطلاقه كما ان المقيد على تقييده فاذا وردا
س اى المطلق والمقيد م فان اختلف الحكم لم يحمل المطلق على المقيد الا
فى مثل قوله اعتق عنى رقبة ولا تملكنى رقبة كافرة فالاعتاق يتقيد
بالمؤمنة ش اى الا فى كل موضع يكون الحكمان المذكوران مختلفين
لكن يستلزم احدهما حكما غير مذكور يوجب تقييد الآخر كالمثال المذكور
فان احد الحكمين ايجاب الاعتاق والثانى نفى تمليك الكافرة وهما
مختلفان لكن نفى تمليك الكافرة يستلزم نفى اعتاقها ضرورة ان

ايجاب

26

ايجاب الاعتاق يستلزم ايجاب التمليك ونفى اللازم يستلزم نفى
الملزوم فصار كقوله لا تعتق عنى رقبة كافرة ثم هذا اوجب تقييد
الاول اى ايجاب الاعتاق بالمؤمنة م وان اتحد س اى الحكم م
فان اختلف الحادثة كظهار اليمين وكفارة القتل لا يحمل عندنا و
عند الشافعى رح يحمل س سواء اقتضى القياس اولا م وبعضهم زادوا ان
اقتضى القياس حمله عليه م وان اتحدت س اى الحادثة كصدقة
الفطر مثلا م فان دخلا على السبب نحو ادوا من كل حر وعبد وادوا
عن كل حر وعبد من المسلمين س اى ان دخل النص المطلق والمقيد
على السبب فان الراس سبب لوجوب صدقة الفطر وقد ورد
نصان يدل احدهما على ان الراس المطلق سبب وهو قوله عم ادوا
عن كل حر وعبد ويدل الآخر على ان راس المسلم سبب وهو قوله عم
ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين م لم يحمل عندنا بل يجب العمل بكل واحد
منهما اذ لا تنافى فى الاسباب س اى يمكن ان يكون المطلق سببا
والمقيد سببا م خلافا له س اى للشافعى رح بتعلق بقوله لم يحمل عندنا
م فان دخلا س اى المطلق والمقيد م على الحكم ش فى صورة اتحاد الحادثة
م نحو فصيام ثلثة ايام مع قراءة ابن مسعود رض الله وهى ثلثة ايام
متتابعات س فان الحكم وجوب صوم ثلثة ايام من غير تقييد بالتتابع
وفى قراءة ابن مسعود الحكم وجوب صوم ثلثة ايام متتابعات م يحمل لا
لامتناع الجمع بينهما ش فان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع والمقيد
يوجب عدم اجزائه م هذا اذا كان الحكم مثبتا فان كان منفيا
نحو لا تعتق رقبة ولا تعتق كافرة لا يحمل اتفاقا فلا يعتق اصلا

وحاصله اي حاصل ما قاله الشافعي انه الحق الوصف بالشرط في كونه موجبا لعدم الحكم عند عدمه لان الحكم يتوقف على الوصف
كما يتوقف على الشرط مثلا قوله انت طالق علة لوقوع الطلاق في الحال لو لا قوله ان دخلت الدار فلما تعلق الحكم بالدخول
كان الدخول شرطا كذا قوله انت طالق ان دخلت الدار راكبة مثبت للحكم عند الدخول لو لا قوله راكبة فظهر اثر المنع
للوصف كما ظهر للشرط ابن ملك على المنار

له ان المطلق سكت والمقيد ناطق فكان اولى س فنقول في جوابه
نعم ان المقيد اولى اذا تعارضا ولا تعارض الا في اتحاد الحادثة والحكم
كما ذكرنا في ثلثة ايام متتابعات م ولان القيد زيادة وصف يجري
مجرى الشرط فيوجب النفي في المنصوص وفي نظيره كالكفارات
مثلا فانها جنس واحد س دليل على المذهب الآخر وهو انه يحمل ان اقتضى
القياس وحاصله ان التقييد بالوصف كالتخصيص بالشرط والتخصيص
بالشرط يوجب نفي الحكم عما عداه عنده وذلك النفي لما كان مدلول النص
المقيد كان حكما شرعيا فيثبت النفي في المنصوص وفي نظيره بطريق
القياس م ولنا قوله تعالى لا تسئلوا عن اشياء الآية س فهذه الآية
تدل على ان المطلق يجري على اطلاقه ولا يحمل على المقيد لان التقييد يوجب
التغليظ والمساءة كما في بقرة بني اسرائيل م وقال ابن عباس رض
ابهموا ما ابهم الله واتبعوا ما بين الله س اي اتركوه على ابهامه
والمطلق مبهم بالنسبة الى المقيد المعين فلا يحمل عليه م وعامة الصحابة
ما قيدوا اتهامات النساء بالدخول الوارد في الربائب ولان
اعمال الدليلين واجب ما امكن س فيعمل بكل واحد في موارده الا ان
لا يمكن وهو عند اتحاد الحادثة والحكم فهذه الدلائل تنفي المذهب الاول
وهو الحمل مطلقا فالآن نشرع في نفي المذهب الثاني وهو الحمل ان
اقتضى القياس بقوله م والنفي المقيس عليه بناء على العدم الاصلي
فكيف يتعدى ش فانهم قالوا ان النفي حكم شرعي ونحن نقول هو
عدم اصلي فان قوله تعالى في كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة يدل
على ايجاب المؤمنة وليس له دلالة على الكافرة اصلا والاصل عدم اجزاء

تحرير

27

تحرير الرقبة عن كفارة القتل وقد ثبت اجزاء المؤمنة بالنص فبقي
عدم اجزاء الكافرة على العدم الاصلي فلا يكون حكما شرعيا ولا بد
في القياس من تعدي الحكم الشرعي ويوضحه ان الاعدام على قسمين
الاول عدم اجزاء ما لا يكون تحرير رقبة كعدم اجزاء الصلوة والصوم
وغيرهما والثاني عدم اجزاء ما يكون تحرير رقبة غير مؤمنة فالقسم الاول
اعدام اصلية بلا خلاف والقسم الثاني مختلف فيه فعند الشافعي رح
حكم شرعي وعندنا عدم اصلي بناء على ان التخصيص بالوصف دال
عنده على نفي الحكم عن الموصوف بدون ذلك الوصف فانه لما قال
فتحرير رقبة فلو لم يقل مؤمنة لجاز تحرير الكافرة فلما قال مؤمنة
لزم منه نفي تحرير الكافرة فيكون النفي مدلول النص فكان حكما شرعيا
ونحن نقول اوجب تحرير المؤمنة ابتداء وهو ساكت
عن الكافرة لانه اذا كان في آخر الكلام مغير فصدر الكلام موقوف
على الآخر ويثبت حكم الصدر بعد التكلم بالمغير لئلا يلزم التناقض فلا يكون
ايجاب الرقبة ثم نفي الكافرة بالنص المقيد بل النص لا يجاب الرقبة المؤمنة
ابتداء فيكون الكافرة باقية على العدم الاصلي كما في القسم الاول
من الاعدام وشرط القياس ان يكون الحكم المتعدي حكما شرعيا
لا عدما اصليا م ولا يمكن ان نتعدى القيد فيثبت العدم ضمنا
ش جواب اشكال مقدر وهو ان يقال نحن نتعدى القيد وهو حكم شرعي
لانه ثابت بالنص فيثبت عدم اجزاء الكافرة ضمنا لا انا نتعدى هذا العدم
قصدا ومثل هذا يجوز في القياس فنجيب بقولنا م لان القيد ش
وهو قيد الايمان مثلا م يدل على الاثبات في المقيد ش اي يدل على

على اثبات الحكم وهو الاجزاء في تحرير رقبة يوجد فيه قيد الايمان م
والنفي في غيره س اي على نفي الحكم وهو نفي الاجزاء في الرقبة الكافرة فيثبت
ان القيد يدل على هذين الامرين م والاول س وهو اجزاء المؤمنة
م حاصل في المقيس س وهو كفارة اليمين م بالنص المطلق ش
وهو قوله تعالى او تحرير رقبة م فلا يفيد تعديته فهي س اي التعدية
م في الثاني فقط فتعدية القيد تعدية العدم بعينها س اي بعين تعدية
العدم م وان كانت غيرها فهي مقصودة منها س اي وان كانت تعدية
القيد غير تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد وحاصل
هذا الكلام ان تعدية القيد هي عين تعدية العدم وان سلم ان مفهوم تعدية
القيد غير مفهوم تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد
فبطل قوله نحن نتعدى القيد فيثبت العدم ضمناً بل العدم يثبت قصداً
وهو ليس بحكم شرعي فلا يصح القياس م فتكون ش اي تعدية القيد
م لاثبات ما ليس بحكم شرعي س وهو عدم اجزاء الكافرة فانه عدم
اصلي م وابطال الحكم الشرعي ش وهو اجزاء الرقبة الكافرة في كفارة
اليمين م الذي دل عليه المطلق س وهو قوله تعالى في كفارة اليمين او
تحرير رقبة م وكيف يقاس مع ورود النص ش فان شرط القياس
ان لا يكون في المقيس نص دال على الحكم المتعدي او على عدمه م وليس حمل
المطلق على المقيد كتخصيص العام كما زعموا ليجوز بالقياس ش جواب عن
الدليل الذي ذكر في المحصول على جواز حمل المطلق على المقيد ان اقتضى
القياس حمله وهو ان دلالة العام على الافراد فوق دلالة المطلق
عليها لان دلالة العام على الافراد قصدية ودلالة المطلق عليها

ضمنية

28

ضمنية والعام يخص بالقياس اتفاقا بيننا وبينكم فيجب ان يقيد المطلق
عندكم بالقياس ايضا فاجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس مطلقا بقوله
م لان التخصيص بالقياس انما يجوز عندنا اذا كان العام مخصوصا
بقطعي وهنا يثبت القيد ابتداء بالقياس لا انه قيد اولا بالنص
ثم بالقياس فيصير القياس هنا مبطلا للنص ش فالحاصل ان العام
لا يخص بالقياس عندنا مطلقا بل انما يخص اذا خص اولا بدليل قطعي وفي
مسئلة حمل المطلق على المقيد لم يقيد المطلق بنص اولا حتى يقيد ثانيا
بالقياس بل الخلاف في تقييده ابتداء بالقياس فلا يكون كتخصيص العام
م وقد قام الفرق بين الكفارات فان القتل من اعظم الكبائر ش
لما ذكر الحكم الكلي وهو ان تقييد المطلق بالقياس لا يجوز تنزل الى هذه
المسئلة الجزئية وذكر فيها مانعا آخر يمنع القياس وهو ان
القتل من اعظم الكبائر فيجوز ان يشترط في كفارته الايمان ولا يشترط
فيما دونه فان تغليظ الكفارة بقدر تغليظ الجناية م لا يقال انتم قيدتم
الرقبة بالسلامة س هذا اشكال اورده علينا في المحصول وهو انكم
قيدتم المطلق في هذه المسئلة فاجاب بقوله م لان المطلق لا يتناول
ما كان ناقصا في كونه رقبة وهو فائت حبس المنفعة وهذا ما قال
علماؤنا ان المطلق ينصرف الى الكامل اي الكامل فيما يطلق عليه هذا الاسم
كالماء المطلق لا ينصرف الى ماء الورد فلا يكون حمله على الكامل تقييدا
ولا يقال انتم قيدتم قوله عم في خمس من الابل زكوة بقوله في خمس
من الابل السائمة زكوة مع انها في السبب ش والمذهب عندكم
ان المطلق لا يحمل على المقيد وان اتحدا ان اختلفا في السبب

كما في صدقة الفطر م وقيدنا قوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم
بقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم مع انهما في حادثتين ش
قال تعالى فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن
بمعروف واشهدوا ذوي عدل منكم فاجاب عن الاشكالين
المذكورين بقوله م لان قيد الاستعمال انما يثبت بقوله وم ليس
في العوامل والحوامل والمعلوفة صدقة والعدالة بقوله ان جاءكم فاسق
الآية م **فصل** حكم المشترك التامل فيه ليترجح احد معانيه
ولا يستعمل في اكثر من معنى واحد لا حقيقة لانه لم يوضع للمجموع ش
اعلم ان الواضع لا يخ اما ان وضع المشترك لكل واحد من
المعنيين بدون الآخر او لكل واحد منهما مع الآخر اي للمجموع
او لكل منهما مطلقا والثاني غير واقع لان الواضع لم يضعه للمجموع والا
لم يصح استعماله في احدهما بدون الآخر بطريق الحقيقة لكن هذا صحيح
اتفاقا وايضا على تقدير الوقوع استعماله يكون استعمالا في احد المعنيين
فان وجد الاول او الثالث يثبت المدعى لان الوضع تخصيص اللفظ
بالمعنى فكل وضع يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى الموضوع له
ويوجب ان يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ فاعتبار كل من الوضعين
ينافي اعتبار الآخر ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع
استعمال اللفظ في المعنيين فقوله لانه لم يوضع للمجموع اشارة الى ما
ذكرنا ان المشترك انما يصح استعماله في المعنيين اذا كان موضوعا للمجموع
ووضعه للمجموع منتف اما على التقديرين الآخرين فلا يصح استعماله
فيهما كما ذكرنا م ولا مجازا لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز ش

فان اللفظ

وما قاله قوام الدين الاتقاني في شرح المنار بان تقدير الآية ان الله تعالى يصلي وملئكته يصلون فلا يمنع المشترك فاسد لانه حذف
بلا دليل اذ يصلون لا يصلح ان يكون دليلا على يصلي لانه ليس بمعنى يصلون ولهذا لا يقال زيد وعمرو يضرب على معنى زيد يضرب وعمرو يضرب
اذا كان المراد من احدهما الضرب في الارض اي السفر ومن الآخر استعمال آلة الضرب شرح منار ابن ملك

فان اللفظ ان استعمل في اكثر من معنى واحد بطريق المجاز يلزم
ان يكون اللفظ الواحد مستعملا في المعنى الحقيقي والمجازي معا وهذا لا يجوز
م فان الله يصلون على النبي الآية والصلوة من الله رحمة ومن
الملائكة استغفار قلنا لا اشتراك لان سياق الكلام لايجاب
الاقتداء فلا بد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لكنه يختلف باختلاف
الموصوف كساير الصفات لا بحسب الوضع ش اعلم ان المجوزين تمسكوا
بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فان الصلوة من
الله رحمة ومن الملائكة استغفار وقد اوردوا على هذه الآية من
قبلنا اشكالا فاسدا وهو ان هذا ليس من المتنازع فيه فان الفعل
متعد لتعدد الضمائر فكانه كرر لفظ يصلي واجابوا عن هذا بان
التعدد بحسب المعنى لا بحسب اللفظ لعدم الاحتياج الى هذا وهذا
الاشكال من قبلنا فاسد لانا لم نجوز في مثل هذه الصورة اي
في صورة تعدد الضمائر ايضا فيكون الآية من المتنازع فيه والجواب
الصحيح لنا ان في الآية لم يوجد استعمال اسم المشترك في اكثر من
معنى واحد لان سياق الآية لايجاب اقتداء المؤمنين بالله تعالى وملائكته
في الصلوة على النبي عليه السلام فلا بد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع
لانه لو قيل ان الله يرحم النبي والملائكة يستغفرون له يا ايها
الذين آمنوا ادعوا له لكان هذا الكلام في غاية الركاكة فعلم انه لا بد
من اتحاد معنى الصلوة سواء كان معنى حقيقيا او معنى مجازيا اما الحقيقي
فهو الدعاء والمراد والله اعلم انه تعالى يدعو اذاته بايصال الخير
الى النبي وم ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فالذي قال ان الصلوة من الله

فقد اراد هذا المعنى لان الصلوة وضعت للرحمة كما ذكر في قوله تعالى يحبهم
ويحبونه ان المحبة من الله ايصال الثواب ومن العبد الطاعة ليس
المراد ان المحبة مشتركة من حيث الوضع بل المراد انه اذا قوبل بالمحبة ملازمها
والازم من الله تعالى ذلك ومن العبد هذا واما المجازي فكارادة الخير
ونحوها مما يليق بهذا المقام ثم ان اختلاف ذلك المعنى لاجل اختلاف الموصوف
فلا باس به فلا يكون هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع وما بينوا
اختلاف المعنى باعتبار اختلاف المسند اليه يفهم منه ان معناه واحد لكنه
يختلف بحسب الموصوف لا ان معناه يختلف وضعا وهذا جواب حسن
تزودت به ونمسكوا ايضا بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات
الآية حيث نسب السجود الى العقلاء وغيرهم كالشجر والدواب فما نسب
الى غير العقلاء يراد به الانقياد لا وضع الجبهة على الارض وما نسب الى
العقلاء يراد به وضع الجبهة على الارض فان قوله تعالى وكثير من الناس
يدل على ان المراد بالسجود المنسوب الى الانسان هو وضع الجبهة
على الارض اذ لو كان المراد الانقياد لما قال وكثير من الناس لان الانقياد
شامل لجميع الناس اقول تمسكهم بهذه الآية لا يتم اذ يمكن
ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع وما ذكروا ان الانقياد شامل لجميع
الناس باطل لان الكفار لا سيما المتكبرين منهم لا يتصور منهم الانقياد اصلا
وايضا لا يبعد ان يراد بالسجود وضع الراس على الارض في الجميع ويحكم
باستحالته من الجمادات ومن يحكم باستحالة التسبيح من الجمادات
والشهادة من الجوارح والاعضاء يوم القيمة مع ان يحكم التنزيل ناطق
بهذا وقد صح ان النبي عم سمع تسبيح الحصى في قوله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم

يحقق

يحقق ان المراد هو حقيقة التسبيح لا الدلالة على وحدانيته
فان قوله تعالى لا يفقهون لا يليق بهذا فعلم ان وضع الراس خضوعا
لله تعالى غير ممتنع من الجمادات بل هو كائن لا ينكره الا منكر خوارق
العادات م القسم الثاني في استعمال اللفظ
في المعنى فان استعمل فيما وضع له س يشمل الوضع اللغوي
والشرعي والعرفي والاصطلاحي م فاللفظ حقيقة ش اي بالحيثية
التي يكون الوضع بتلك الحيثية فالمنقول الشرعي يكون
حقيقة في المعنى المنقول اليه من حيث الشرع وفي المنقول عنه
من حيث اللغة وانما قال فاللفظ حقيقة لان بعض الناس قد يطلقون
الحقيقة والمجاز على المعنى اما مجازا واما على انه من خطاء العوام م
فان استعمل في غيره لعلاقة بينهما فمجاز س اي وان استعمل في غير ما وضع
له بحيثية ما سواء كان من حيث اللغة او نحوها فمجاز بالحيثية التي يكون
بها غير ما وضع له فالمنقول الشرعي مجاز في المعنى الاول من حيث
الشرع وفي المعنى الثاني من حيث اللغة فاللفظ الواحد يمكن ان
يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد لكن من جهتين م
ولا لعلاقة فمرتجل وهو حقيقة ايضا للوضع الجديد ش فاستعمال
اللفظ في غير ما وضع له لا لعلاقة يكون وضعا فالمرتجل حقيقة في المعنى
الثاني بسبب الوضع الثاني م واما المنقول فمنه ما غلب في معنى
مجازي للموضوع له الاول حتى هجر الاول وهو حقيقة في الاول

مجازه الخاص من حيث اللغة وبالعكس من حيث الناقل وهو اما
الشرع او العرف او الاصطلاح ومنه ما غلب في بعض
افراد الموضوع له حتى هجر الباقي كالدابة مثلا من حيث اللغة
اطلاقها على الفرس بطريق الحقيقة لكن اذا اختصت به ش
اي اختصت الدابة بالفرس م مع رعاية المعنى ش اي المعنى الاول
وهو ما يدب على الارض م صارت مجازا اذا اريد بها غير ما وضعت
له وما يدب مع خصوصية الفرس ومن حيث العرف صارت
كانها موضوعة له لانها لما اختصت به فكانه لم يراع المعنى فصارت
استعماله فظهر ان اعتبار المعنى الاول فيه ش وهو ما يدب م ليس لصحة
اطلاقه ش اي المنقول م عليه ش الضمير يرجع الى المعنى الاول ويريد
بالمعنى الاول الافراد التي يوجد فيها المعنى الاول م كما في الحقيقة
ش فان في الحقيقة انما يعتبر المعنى ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه
ذلك المعنى م ولا لصحة اطلاقه ش اي المنقول م على المعنى الثاني ش
وهو ما يدب مع خصوصية الفرس م كما في المجاز ش فان في المجاز
انما يعتبر المعنى الاول وهو المعنى الحقيقي ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد
فيه لا لازم ذلك المعنى واللازم هو المعنى الثاني م بل لترجيح هذا الاسم
على غيره ش اي اعتبار المعنى الاول في الاسم المنقول انما هو لترجيح هذا
الاسم على غيره من الاسماء م في تخصيصه بالمعنى الثاني ش اي تخصيص هذا
الاسم بالمعنى الثاني والمراد بالترجيح الاولوية فعلم بهذا ان الوضع قد

اي ملابس له بنوع علاقة لان صحة اطلاق اللفظ على المعنى انما تكون لوضعه له او لما هو ملابس له بنوع علاقة

لا يعتبر

قد لا يعتبر فيه المناسبة كالجدار والحجر وقد تعتبر كالفارورة
والخمر واعتبار المعنى الاول في الوضع الثاني لبيان المناسبة والاولوية
لا لصحة الاطلاق والا يلزم ان يسمى الدن فارورة فلهذا السر
لا يجري القياس في اللغة فلا يقال ان سائر الاشربة خمر لمعنى
مخامرة العقل فان معنى المخامرة ليس مراعى في الخمر لصحة اطلاق
الخمر على كل ما يوجد فيه المخامرة بل لاجل المناسبة والاولوية
لبضع الواضع لهذا المعنى لفظا مناسبا له فاحفظ هذا البحث فانه
بحث شريف بديع لم تزل اقدام من سوغ القياس في اللغة الا
للغفلة عنه م فيطلق الاسد على كل من يوجد فيه الشجاعة مجازا
بخلاف الدابة والصلوة ش اي لما علم ان اعتبار المعنى الاول في المجاز
انما هو لصحة اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم المعنى الاول واعتبار
المعنى في المنقول ليس لصحة الاطلاق فيصح اطلاق الاسد على كل ما يوجد
فيه الشجاعة ولا يصح اطلاق الدابة في الفرس على كل ما يوجد
فيه الدبيب ولا يصح اطلاق اسم الصلوة شرعا على كل دعاء م وثبت
ايضا ان الحقيقة اذا قل استعمالها صارت مجازا والمجاز اذا كثر استعماله
صار حقيقة ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز ان كان في نفسه بحيث
لا يستتر المراد فصريح والا فكناية فالحقيقة التي لم تهجر صريح والتي
هجرت وغلب معناها المجازي كناية والمجاز الغالب الاستعمال صريح
وغير الغالب كناية ش اعلم ان الصريح والكناية الذين حققتهما

الحقيقة

واما الصريح فاظهر اى لفظ ظهر المراد به ظهورا بينا حقيقة كان الصريح او مجازا مثال المجاز منه قوله لا آكل من هذه الحنطة
كقوله انت حر وانت طالق مثال الحقيقة فانهما حقيقتان شرعيتان فى ازالة الرق والنكاح صريحان فيهما ابن ملك
واما الكناية فما استتر المراد به ولا يفهم الا بقرينة حقيقة كان او مجازا مثل الفاظ الضمائر كهاء
الغائبة وانا وانت فانها كنايات حقيقة لانها لا تميز بين اسم واسم الا بقرينة تنضم اليها
وكنايات الطلاق كبائن وحرام ونحوهما سميت بها اى بالكنايات مجازا لانه معانيها
غير مستترة بل ظاهرة على كل احد لكن لا كالبائن بالابهام فيما فصل به كالبائن مثلا فانه مبهم فى انها بائنة عن النكاح او غيره فاستتر المراد لا فى نفس الكناية بل باعتبار ابهام المحل فاستعير لها لفظ الكناية حتى كانت بوائن فصار الطلاق البائن واقعا بموجب الكلام نفسه من غير ان يحتاج الى ان يقال انت بائن كناية عن انت طالق ابن ملك على المنار

فانهم زعموا ان التناول مجاز مفارق فى المختصر منها رحاوى

صريح وكناية فى المعنى الحقيقى واللذان مما قسما المجاز صريح وكناية
فى المعنى المجازى م وحد علماء البيان الكناية لفظ يقصد بمعناه س
اى بمعناه الموضوع له معنى ثان ملزوم له م وهى لا تنافى ارادة
الموضوع له فانها استعملت فيه لكن قصد بمعناه معنى ثان اصرا
كما فى طويل النجاد ش فانه استعمل فى الموضوع له لكن المقصود والغرض
من طويل النجاد طويل القامة وطول القامة ملزوم لطول النجاد
م بخلاف المجاز فانه استعمل فى غير ما وضع له فينافى ارادة الموضوع
له ثم كل من الحقيقة والمجاز اما فى المفرد وقد مر تعريفهما واما
فى الجملة فان نسب المتكلم الفعل الى ما هو فاعل عنده فالنسبة حقيقة
وان نسب لا لغيره لملابسة بين الفعل والمنسوب اليه فالنسبة
مجازية نحو انبت الربيع البقل ش فقوله عنده اى عند المتكلم اعلم
ان بعض العلماء قالوا الى ما هو فاعل فى العقل لكن صاحب المفتاح
قال الى ما هو فاعل عنده حتى لو قال الموحد انبت الربيع البقل
يكون الاسناد مجازيا لان الفاعل عنده هو الله تعالى وان قال الدهرى
انبت الربيع البقل فقد اسند الفعل الى ما هو فاعل عنده فالاسناد
حقيقى مع ان الربيع ليس بفاعل فى العقل وهو كاذب فى هذا الكلام
كما اذا قال رجل جاءنى زيد نفسه يريد معناه الحقيقى والحال انه لم يجئ
فكلامه حقيقة مع انه كاذب فالمراد من الفاعل عنده ما يريد افهام
المخاطب انه فاعل عنده حتى يشمل الخبر الصادق والكاذب

فصل

العلاقة بكسر العين ما ينتقل الذهن بواسطته عن محل المجاز الى الحقيقة لانها فى الاصل ما يعلق الشئ بغيره
نحو علاقة السوط وعلاقة المجاز كذلك اما بفتح العين فهى علاقة الخصومة والحب وهو تعلق الخصم بخصمه والمحب
بمحبوبه ذكره الطوفى شرح تحرير

32

فصل ش هذا الفصل فى انواع علاقات المجاز

م وهى مذكورة فى الكتب غير مضبوطة لكنى اوردتها على سبيل
الحصر والتقسيم العقلى م اذا اطلقت لفظا على مسمى ش
هذا يشمل اطلاق اللفظ على المعنى واطلاق اللفظ على افراد يصدق
عليها المعنى وكان ينبغى ان يقال فان اردت عين الموضوع له
فحقيقة لكن لم يذكر هذا القسم وذكر ما هو يصدق وهو
انواع المجازات فقال م واردت غير الموضوع له فالمعنى الحقيقى ان
حصل له ش اى لذلك المسمى م بالفعل فى بعض الازمان فمجاز باعتبار
ما كان او باعتبار ما يؤول ش المراد ببعض الازمان الزمان
المغاير للزمان الذى وضع اللفظ للحصول فيه وانما لم يقيد فى المتن
ببعض الازمان بهذا القيد لان التقدير تقدير استعمال اللفظ للحصول
فى غير الموضوع له مع ان المعنى الحقيقى حاصل لذلك المسمى فان كان زمان
الحصول عين زمان وضع اللفظ للحصول فيه كان اللفظ مستعملا فيما وضع
له والمقدر خلافه فهذا القيد مفروغ عنه م او بالقوة فمجاز
بالقوة كالمسكر لخمر اريقت وان لم يحصل له اصلا ش اى لا بالفعل
ولا بالقوة م فلا بد ان نريد معنى لازما لمعناه الوضعى ذهنا اى
ينتقل الذهن من الوضعى اليه ش والمراد الانتقال فى الجملة ولا يشترط
ان يلزم من تصوره تصوره كالبصير اذا اطلق على الاعمى وكالغائط م
وهو ش اى اللازم الذهنى م اما ذهنى محض ش ان لم يكن بينهما

اختلف المحققون فى ضبطها فضبطها ابن الحاجب وابن الهمام فى التحرير بالتعلق والوضع والكون عليه والاول اشكل والمجاورة والمصنف فى نسخة ضبطها بالاتصال وهو اضبط مما ذكروا فان كل موجودين او معنى وهو اضبط مما ذكروا فان كل موجودين ينطبق عليه شئ مما هو بالصورة والمعنى لا ثالث لهما فلا يتصور الاتصال بوجه ثالث كذا فى العرر

لزوم في الخارج م كتسمية الشيء باسم مقابله ش كما يطلق البصير
على الاعمى م او منضم الى العرفي ش ان كان بينهما لزوم في
الخارج ايضا لكن بحسب عادات الناس م كالغائط ش فانه لما
وقع في العرف قضاء الحاجة في المكان المطمئن حصل بينهما
ملازمة عرفية فبناء على هذا العرف ينتقل الذهن من المحل
الى الحال فيكون ذهنيا منضما الى العرفي م او الخارجي
ش اي يكون الذهني منضما الى الخارجي ان كان بينهما لزوم في
الخارج لا بحسب عادات الناس بل بحسب الخلقة فصار اللزوم
الخارجي قسمين عرفيا وخلقيا فسمي الاول عرفيا والثاني
خارجيا م وحينئذ ش اي اذا كان اللزوم الذهني منضما الى
العرفي او الخارجي م اما ان يكون احدهما جزءا للآخر
كاطلاق اسم الكل على الجزء وبالعكس كالجمع للواحد ش وهو نظير
اطلاق اسم الكل على الجزء م والرقبة للعبد ش نظير اطلاق اسم الجزء
على الكل م او خارجا عنه ش عطف على قوله جزءا للآخر م وح
اما ان لا يكون اللازم صفة للملزوم وهو ش اي اللزوم م
اما بحصول احدهما في الآخر كاطلاق اسم المحل على الحال وبالعكس
واما بالسببية كاطلاق اسم السبب على المسبب نحو رعينا الغيث
اي النبت وبالعكس كقوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا وهذا
يحتمل العكس ايضا ش اي قوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا يحتمل

اطلاق

33

اطلاق اسم السبب على المسبب م لان الرزق سبب
غائي للمطر واما بالشرطية كقوله تعالى وما كان الله ليضيع
ايمانكم اي صلوتكم ش هذا نظير اطلاق الشرط على المشروط
م وكالعلم على المعلوم ش نظير اطلاق المشروط على
الشرط م او يكون صفته وهو الاستعارة وشرطها ان يكون
الوصف بينا كالاسد لرجل به لازمه وهو الشجاع فيطلق
على زيد باعتبار انه شجاع واذا عرفت ان بين المجاز على
اطلاق اسم الملزوم على اللازم والملزوم اصل واللازم فرع
فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجري
المجاز من الطرفين كالعلة مع المعلوم الذي هو علة غائية لها
وكالجزء مع الكل فان الجزء تبع للكل ش اي بالنسبة الى اللفظ
الموضوع للكل فان الجزء يفهم من هذا اللفظ بتبعية الكل فيصح ان
يطلق هذا اللفظ ويراد به جزءه الموضوع له م والكل محتاج الى الجزء
ش فيكون الجزء اصلا فيصح ان يراد الكل باللفظ الموضوع للجزء فا
فاطلاق الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد بل يجوز في
صورة يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس مثلا فان الانسان
لا يوجد بدون الرأس والرقبة اما اطلاق اليد وارادة الانسان
فلا يجوز م وكالمحل فانه اصل بالنسبة الى الحال ش لاحتياج
الحال الى المحل م وايضا على العكس اذا كان المقصود هو الحال

قوله واعلم ان الاتصالات يعني كما يجوز المجاز في الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة بحسب الشرع
بان يكون تقرفان شرعيان شريكان بين معانيها فكذلك يجوز في الاسماء الشرعية اذا وجدت بين معانيها
نوع من العلاقات المذكورة بحسب الشرع بان يكون تقرفان شرعيان شريكان في وصف لازم بين
او يكون معنى احدهما سببا لمعنى الاخر بلوح

كالماء والكوز فان المقصود من الكوز الماء والمراد بالحلول
الحصول فيه ومواضع من حلول العرض في الجوهر م
واعلم ان الاتصالات المذكورة اذا وجدت من حيث
الشرع تصلح علاقة للمجاز ايضا كالاتصال في معنى المشروع
كيف شرع يصلح علاقة للاستعارة ش اي ينظر في التصرفات
المشروعة كالبيع والاجارة والوصية وغيرها ان هذه التصرفات
على اي وجه شرع فالبيع عقد شرع لتمليك المال بالمال والاجارة
شرعت لتمليك المنفعة بالمال فاذا حصل اشتراك تصرفين في هذا
المعنى يصح استعارة احدهما للاخر م كالوصية والارث ش
فان كلا منهما استخلاف بعد الموت اذا حصل الفراغ من حوائج
الميت كالتجهيز والدين فالحاصل انه كما يشترط للاستعارة
في عين الشرعيات اللازم البين فكذلك في الشرعيات واللازم
البين فكذلك في الشرعيات للتصرفات الشرعية هو المعنى الخارج
عن مفهومها الصادق عليها الذي يلزم من تصورها تصوره م و
كالسببية عطف على قوله كالاتصال في معنى المشروع م
النتيجة م انعقد بلفظ الهبة فان الهبة وضعت لملك الرقبة والنكاح
لملك المتعة وذلك ش اي ملك الرقبة م سبب هذا ش اي لملك
المتعة فاطلق اللفظ الذي وضع لملك الرقبة واريد به ملك المتعة
م وكذا نكاح غيره عندنا ش اي نكاح غير النبي عم ينعقد بلفظ الهبة

عندنا

عندنا اذا كانت المنكوحة حرة حتى لو كانت امة ينبت الهبة م
وعند الشافعي رح لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله
تعالى خالصة لك ولانه عقد شرع لمصالح لا تحصى ش كالنسب
وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن السفاح وتحصيل الاحصان
والايتلاف بينهما واستمداد كل منهما في المعيشة بالاخر
الى غير ذلك مما يطول تعداده م وغير هذين اللفظين ش اي غير لفظ
النكاح والتزويج م قاصر في الدلالة عليها ش اي على المصالح
المذكورة م قلنا الخلوص في الحكم وهو عدم وجوب المهر ش
اي صحة النكاح بلفظ الهبة مع عدم المهر مخصوصة بك اما في غير النبي عم
فالمهر واجب وايضا يحتمل ان يكون المراد والله اعلم انا احللنا
لك ازواجك حال كونها خالصة لك اي لا يحل ازواج النبي عم لاحد
غيره كما قال الله تعالى وازواجه امهاتهم م لا في اللفظ فان المجاز لا يحتمل
بحضرة الرسالة وايضا تلك الامور ش اي المصالح المذكورة م ثمرات
وفروع وبنى النكاح للملك له عليها ش اي للزوج على الزوجة م حتى
يلزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح والطلاق بيده اذ هو المالك
ش اي لو كان وضعه لتلك المصالح وهي مشتركة بينهما لما كان المهر
واجبا للزوجة على الزوج وما كان الطلاق بيد الزوج خاصة فاذا
كان المهر عليه والطلاق بيده علم ان وضع النكاح للملك له عليها م
واذا صح بلفظين لا يد لان على الملك لغة فاولى ان يصح بلفظ بدل

العبد وان قال ان اشتريت عبدا فهو حر فشرى نصف عبد
ثم باعه ثم شرى النصف الاخر يعتق هذا النصف
لانه بعد شرى النصف الاخر يوصف بشرى العبد ويقال
عرفا انه مشترى العبد وهذا بناء على ان اطلاق الصفات المشتقة
كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة على الموصوف
في حال قيام المشتق منه بذلك الموصوف انما هو بطريق الحقيقة
اما بعد زوال المشتق منه فمجاز لغوى لكن في بعض الصور
صار هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ المشترى من هذا القبيل
فانه بعد القراع من الشرى يسمى مشتريا عرفا فصار منقولا عرفيا
اما لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا ففي قوله ان
ملكت يراد به الحقيقة اللغوية وفي قوله ان اشتريت يراد الحقيقة
العرفية والمسئلة المذكورة غير مقصودة في هذا الموضع بل
المقصود المسئلة التي تاتي وهي قوله م فان قال عنيت باحدهما
الاخر صدق الا قضاء فيما فيه تخفيف ش يعني في صورة
ان ملكت عبدا فهو حر ان قال عنيت بالملك الشرى بطريق
اطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء لان العبد
لا يعتق في قوله ان ملكت ويعتق في قوله ان اشتريت فقد عين ما
هو اغلظ عليه وفي قوله ان اشتريت ان قال عنيت بالشراء الملك
بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة

عليه وانما يصح بها ش اي بلفظ النكاح والتزويج م لانهما صارا علمين
لهذا العقد ش جواب اشكال وهو ان يقال لما قلت ان النكاح والتزويج
لا بد لان على الملك لغة ينبغي ان لا يصح النكاح بهما فاجاب بانه انما
يصح بهما لانهما صارا علمين لهذا العقد اي بمنزلة العلم في كونهما لتعيين
موضوعين لهذا العقد ولا يجب في الاعلام رعاية معنى اللغوي م و
كذا ينعقد ش اي النكاح م بلفظ البيع ش لما قلنا من طريق المجاز
فان البيع وضع لملك الرقبة فيراد به المسبب وهو ملك المتعة والجملة
عطف على قوله وكذا النكاح غيره عندنا م فان قيل ينبغي ان يثبت العكس
ايضا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ش اي ينبغي ان يصح
اطلاق اسم النكاح واريد به البيع او الهبة بطريق اطلاق اسم
المسبب على السبب فان النكاح وضع لملك المتعة فيذكر ويراد به ملك
الرقبة م قلنا انما كان كذلك ش اي انما يصح اطلاق اسم المسبب على السبب
م اذا كان ش اي السبب م علة شرعت للحكم ش اي لذلك المسبب اي
يكون المقصود من شرعية السبب ذلك المسبب م كالبيع
للملك فان الملك يصير كالعلة الغائية له فان قال ان ملكت عبدا
فهو حر وقال ان اشتريت فشراه منفردا فانه يعتق في الثاني لا الاول
ش رجل قال ان ملكت عبدا فهو حر فشرى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى
النصف الاخر لا يعتق هذا النصف لعدم تحقق الشرط وهو
ملك العبد فانه بعد اشتراء النصف الاخر لا يوصف بملك

العبد

قوله ولا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي
حتى يلزم في لفظ النكاح والتزويج رعاية الخلو
عن معنى الملك فيمتنع جعلهما علمين
للعقد الموضوع في الشرع لملك المتعة تلويح
قوله وكذا ينعقد بلفظ البيع لانه مثل الهبة
في اثبات ملك ويزيد عليها بلزوم العوض
فيكون انسب بالنكاح ولا ينعقد بلفظ
الاجارة لانها تملك المنفعة وهي لا تكون
سببا لملك المتعة بحال تلويح

قوله فان قال تفريع وتمثيل لصحة
اطلاق المسبب على السبب
اذا كان علة مشروعة للحكم والمسبب
حكما مقصودا منه بمنزلة العلة الغائية
تلويح

لا قضيا، لانه اراد تخفيفا م اما اذا كان سببا محضا ش هذا
الكلام يتعلق بقوله انما كان كذلك اذا كان علة م فلا ينعكس
ش اى لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب م على ما قلنا
ش وهو قوله فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجرى
المجاز من الطرفين الى آخره فانه قد يفهم منه انه اذا لم يكن الاصلية
والفرعية من الطرفين لا يجرى المجاز من الطرفين م المراد بالسبب
المحض ما يفضى اليه ولا يكون شرعية لاجله كملك الرقبة اذ ليس
شرعية لاجل حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع مع امتناع
ملك المتعة كما فى العبد والاخت من الرضاع ونحوهما م فيقع الطلاق
بلفظ العتق ش اى بناء على الاصل الذى نحن فيه م فان العتق
وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وتلك الازالة
سبب لهذه ش اى ازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك المتعة م
اذ هى تفضى اليها وليست هذه ش اى ازالة ملك المتعة م مقصودة
منها ش اى من ازالة ملك الرقبة م فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق
قلنا خلافا للشافعى رحمه الله ش انه اذا لم يكن المسبب مقصودا من
السبب لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب م ولا يثبت ايضا
بطريق الاستعارة ش جواب اشكال وهو ان يقال سلمنا انه لا يثبت
العتق بلفظ الطلاق بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن
ينبغى ان يثبت بطريق الاستعارة ولا بد فى الاستعارة من وصف

مشترك

مشترك فيتنه بقوله م اذ كل منهما اسقاط يبنى على السراية واللزوم
ش اعلم ان التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة والهبة
ونحوها واما اسقاطات كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص
ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم
فى الكل بسبب ثبوته فى البعض وباللزوم عدم قبول الفسخ وانما
لا يثبت بطريق الاستعارة ايضا لما قلنا م لانها لا تصح بكل وصف
بل بمعنى المشروع كيف شرع ولا اتصال بينهما فيه س اى بين الطلاق
والاعتاق فى معنى المشروع كيف شرع م لان الطلاق رفع قيد
النكاح والاعتاق اثبات القوة الشرعية ش فان فى المنقولات
اعتبرت المعانى اللغوية ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق الطائر
اذا قوى وطار عن وكره ومنه عتاق الطير ويقال عتقت البكر
اذا ادركت وقويت فنقله الشرع الى القوة المخصوصة م فان قيل
الاعتاق ازالة الملك عند ابى حنيفة رحمه الله ش على ما عرف فى مسئلة
تجزى الاعتاق م والطلاق ازالة القيد فوجد المناسبة المجوزة للاستعارة
بينهما م قلنا نعم ش يعنى الاعتاق ازالة الملك عند ابى حنيفة رحمه الله
فى مسئلة تجزى الاعتاق لكن م بمعنى ان التصرف الصادر من المالك
هى س اى ازالة الملك م لا بمعنى ان الشرع وضع الاعتاق لازالة
الملك م فالملزوم بالاعتاق اثبات القوة س اى يلزم بالاعتاق
اثبات القوة المخصوصة لان الشارع وضعه له فيرد على هذا ان

ان الاعتاق في الشرع اذا كان موضوعا لاثبات القوة المخصوصة
ينبغي ان لا يسند الى المالك فانه ما اثبت قوة فاجاب بقوله م
فيسند الى المالك مجازا لانه صدر منه سببه س وهو ازالة الملك ش
فيكون المجاز في الاسناد كما في انبت الربيع البقل م او يطلق
ش اي الاعتاق م عليها ش اي على ازالة الملك م مجازا ش
فقوله اعتق فلان عبده معناه ازال ملكه بطريق اطلاق اسم المسبب
على السبب وح يكون المجاز في المفرد فقوله او يطلق عطف
على قوله فيسند م فان قيل ليس مجازا ش هذا اشكال على قوله
او يطلق عليها مجازا اي ليس اطلاق الاعتاق على ازالة الملك بطريق
المجاز م بل هو اسم منقول س اي منقول شرعي والمنقول الشرعي
حقيقة شرعية م قلنا منقول في اثبات القوة المخصوصة ش لا في ازالة
الملك م ثم يطلق مجازا على سببه س وهو ازالة الملك م يرد عليه
ش اي على ما سبق ان الطلاق رفع القيد والاعتاق اثبات القوة الشرعية
م انما تستعير الطلاق وهو ازالة القيد لازالة الملك ش لا للفظ الاعتاق
حتى يقولوا الاعتاق ما هو فالاتصال المجوز للاستعارة موجود بين
ازالة الملك وازالة القيد م ولا يتعلق ببحثنا ان الاعتاق ما هو
فالجواب س اعلم ان هذا الجواب ليس لابطال هذا الايراد فان هذا
الايراد حق بل يبطل الاستعارة بوجه آخر وهو م ان ازالة الملك اقوى
من ازالة القيد وليست س اي ازالة الملك م لازمة لها ش اي لازالة

قوله فالجواب يعني لا يجوز استعارة ازالة القيد لازالة الملك لانه يجب في الاستعارة ان يكون المستعار منه اقوى في وجه الشبه كالاسد في الشجاعة وان يكون المستعار له لازما له كالشجاع للاسد وكلا الشرطين منتف ههنا تلويح

القيد

قوله فان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد لامتناع كون كل من الطرفين اقوى من الآخر في وجه الشبه وفوات المبالغة في التشبيه عند تساوي الطرفين ولقائل ان يقول قد يكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس ويحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الآخر وجعله هو هو وكون المشبه به اقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان تلويح

37

القيد م فلا تصح استعارة هذه ش اي ازالة القيد م لتلك ش اي
ازالة الملك م بل على العكس فان الاستعارة لا تجري الا من طرف
واحد كالاسد للشجاع وكذا اجارة الخ ش عطف على قوله فيقع
الطلاق بلفظ العتق وانما قيد بالخ حتى لو كان عبدا يثبت البيع
م تنعقد بلفظ البيع دون العكس لان ملك الرقبة سبب لملك
المنفعة ش وهذه المسئلة مبنية ايضا على الاصل المذكور
ان الشيء اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب دون العكس
م ولا يلزم عدم الصحة فيما اضافه الى المنفعة ش جواب اشكال وهو
ان يقال اذا صح استعارة البيع للاجارة ينبغي ان يصح عقد الاجارة
بقوله بعت منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح بهذا
اللفظ فقوله م لان ذلك ليس لفساد المجاز ش دليل على قوله ولا يلزم
وقوله ذلك اشارة الى عدم الصحة باللفظ المذكور م بل لان المنفعة
المعدومة لا تصلح محلا للاضافة حتى لو اضاف الاجارة اليها لا تصح فكذا
المجاز عنها س فالاجارة انما تصح اذا اضيفت الى العين فان العين
يقوم مقام المنفعة في اضافة العقد ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة
ومن النكاح بلفظ الهبة والبيع والطلاق بلفظ العتق والاجارة
بلفظ البيع الحق ان جميع ذلك بطريق الاستعارة لا بطريق اطلاق
اسم السبب على المسبب لان الهبة ليست سببا لملك المتعة الذي يثبت
بالنكاح بل اطلاق اللفظ على مباين معناه للاشتراك بينهما في اللازم

لان البيع على تقدير البيع عبدا استعمل في جعله لان عبدا البيع قابل

قوله ولا يلزم اي لا يرد علينا عدم صحة الاجارة بلفظ البيع المضاف الى المنفعة مثل بعت منك منافع هذا العبد شهرا بكذا لعدم العلة لانه قطعا والا فعدم الصحة لازم قطعا تلويح

اعلم انه لا يشترط النقل عند العرب في كل جزء من جزئيات المجاز على الصحيح لان ائمة العرب كانوا يتوقفون في اطلاق المجاز
على ان ينقل عن العرب نوع العلاقة ولم يتوقفوا على ان يسمعوا آحادها وجزئياتها مثلا يجب ان يثبت ان العرب يطلقون
السبب على المسبب والمحال على الحال والجزء على الكل والكل على الجزء ولا يجب ان يسمع اطلاق العنب على النبات
ولا اطلاق الغائط على الخارج من السبيلين ولا اطلاق العين على الركبة ولا اطلاق الاصبع على الانامل وبهذا اندفع
قولهم المجاز موضوع بالوضع النوعي لا بالوضع الشخصي اعني ان الواضع وضع انواع العلاقة على وجه كلي ليقاس عليها
وحاوي

وهو الاستعارة ثم انما لا يثبت العكس لما ذكرت ان الاستعارة
لا تجري الا من طرف واحد واما مثال البيع والملك فصحيح م
واعلم انه يعتبر السماع في انواع العلاقات لا في اولها فان ابداع
الاستعارات اللطيفة من فنون البلاغة وعند البعض لا بد من السماع
فان النخلة يطلق على الانسان الطويل دون غيره فلذا اشترط الثبات
في اخص الصفات مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم عند
ابي حنيفة رحمه الله وعندهما في حق الحكم فعندهما التكلم بهذا ابني للاكبر سنا
منه في اثبات الحرية خلف عن التكلم به في اثبات البنوة والتكلم بالاصل
صحيح من حيث انه مبتدأ وخبر وعندهما ثبوت الحرية بهذا اللفظ خلف
عن ثبوت البنوة به والاصل ممتنع ومن شرط الخلف امكان
الاصل وعدم ثبوته لعارض فيتفق عنده لا عندهما ش اتفق العلماء
على ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها ثم اختلفوا في ان الخلفية في حق
التكلم او في حق الحكم فعندهما في حق الحكم اي الحكم الذي ثبت بهذا اللفظ
بطريق المجاز كثبوت الحرية مثلا بلفظ هذا ابني خلف عن الحكم الذي يثبت
بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت البنوة مثلا وعند ابي حنيفة رح
في حق التكلم فبعض الشارحين فسروه بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية
خلف عن لفظ هذا ح فيكون التكلم باللفظ الذي يفيد المعنى بطريق
المجاز خلفا عن التكلم باللفظ الذي يفيد عين ذلك المعنى بطريق الحقيقة
وبعضهم فسروه بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا

فان قيل الطول للنخلة كذلك والا لما جاز استعارتها لانسان طويل قلنا لعل الجامع ليس مجرد الطول بل مع فروع واغصان في اعاليها وطراوة ونمايل فيها تلويح

ولما تعذر موجبه الحقيقي تعين المجاز ذكرا للملزوم وارادة اللازم وهو الحرية وعندهما لا يتفق لانه لا بد ان يكون الاصل مخرجه صحيحا موجبا للحكم وهذا الكلام غير منعقد لايجاب الحكم اصلا فيلغو ابن ملك

فنقول القائل بهذا ابني لعبد معروف النسب مجازا اتفاقا ان كان اصغر منه سنا وان كان اكبر فعنده مجاز ثبت به العتق لصحة اللفظ وعندهما لغو لاستحالة المعنى الحقيقي وهو ان يكون الاكبر مخلوقا من نطفة الاصغر تلويح

ابني اذا اريد

ابني اذا اريد به البنوة والوجه الاول صحيح في المعنى مفيد للغرض
فان لفظ هذا ابني خلف عن هذا ح اي قايم مقامه والاصل وهو
هذا ح صحيح لفظا وحكما فيصلح للخلف لكن الوجه الثاني اليق بهذا
المقام لامرين احدهما ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكروا
الخلاف الا في جهة الخلفية فيجب ان لا يكون الخلاف فيما هو الاصل
وفيما هو الخلف بل الخلاف يكون في جهة الخلفية فقط فعندهما
هذا ابني اذا كان مجازا خلف عن هذا ابني اذا كان حقيقة في حق
الحكم اي حكم المجازي خلف عن حكم الحقيقي وعند ابي حنيفة رح انه هذا
اللفظ خلف عن عين هذا اللفظ لكن بالجهتين فعلى كلا المذهبين
الاصل هذا ابني والخلاف في الجهة فقط فعندهما من حيث الحكم وعنده
من حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا ح فالخلاف
يكون في الاصل والخلف لا في جهة الخلفية والامر الثاني ان فخر
الاسلام رح انه قال انه يشترط صحة الاصل من حيث انه مبتدأ
وخبر موضوع للايجاب بصيغته وقد وجد ذلك فاذا وجد وتعذر
العمل بحقيقته اي بالمعنى الحقيقي فصحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر
وتعذر العمل بالمعنى الحقيقي مخصوصان بهذا ابني فاما هذا ح فانه
صحيح مطلقا والعمل بحقيقته غير متعذر فعلم ان الاصل هذا ابني
مراد به البنوة فحاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى
المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندهما

قوله فصحة الاصل من كلام المصنف ولم ينقل جواب الشرط الواقع في كلام فخر الاسلام وهو قوله وجب المصير الى خلفه احترازا عن الغاء الكلام لحصول المقصود بدونه وهو انه جعل الاصل ما صح تكلما وتعذر العمل بحقيقته وظاهر انه انما يصدق على هذا ابني لا على هذا ح تلويح

قوله لهما المشهور في استدلالهما ان الحكم هو المقصود لا نفس اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في التكلم الذي هو المقصود
اولى وفي استدلاله ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في التكلم الذي هو استخراج اللفظ
من العدم الى الوجود اولى وذكر المصنف في استدلالهما ما يلائم كلام اهل العربية من ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم
الى اللازم فلا بد من امكان الملزوم ليتحقق الانتقال منه واجاب بان الانتقال منه يتوقف على فهمه لا على ارادته والفهم
انما يتوقف على صحة اللفظ وكونه بحيث يدل على المعنى لا على امكان معناه وصحته في نفسه ثم لا يخفى ان المجاز الذي لا يمكن
صحة معناه الحقيقي في كلام البلغاء اكثر من ان يحصى بل وفي كلام الله تعالى ايضا تلويح

يشترط فيجب بمتنع المعنى الحقيقي لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفي صحة
اللفظ من حيث العربية م لهما ان في المجاز ينتقل الذهن من الموضوع
له الى لازمه فالمنافي ش اي اللازم م موقوف على الاول ش
اي الموضوع له فيكون اللازم خلفا وفرعا للموضوع له وهذا هو المراد
بالخلفية في حق الحكم م فلا بد من امكانه ش اي امكان الاول وهو المعنى
الموضوع له ليتوقف المعنى المجازي عليه وايضا بناء على الاصل
المتفق عليه ان من شرط صحة الخلف امكان الاصل م كما في مسئلة
مس السماء ش فان امكان الاصل فيها شرط لصحة الخلف وصورة
المسئلة ان يحلف بقوله والله لا امس السماء يجب الكفارة لان الكفارة
خلف عن البر ففي كل موضع يمكن البر ينعقد اليمين ويجب الكفارة
ففي مسئلة مس السماء البر وهو المس ممكن في حق البشر كما
كان للنبي عم وان حلف لا شرب من الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء
فيه لا يجب الكفارة لان الاصل وهو البر غير ممكن فالمستشهد بهما ان
المسئلتان والفرق الذي بينهما وانما لم يذكر في المتن مسئلة الكوز
لان المعتاد في كتبنا ذكرهما معا فكل منهما ينبئ عن الاخر م فكلنا موقوف
على فهم الاول لا على ارادته اذ لا جمع بينهما ش اي بين الحقيقة والمجاز
والمراد المعنى الحقيقي والمجازي م فيهما ش اي في الارادة فاذا لم
يتوقف على ارادة الاول لا يجب امكان الاول وحيث توقف
على فهم الاول وفهم الاول مبني على صحة اللفظ من حيث العربية

يكفي

يكفي صحة اللفظ من حيث العربية م فاذا فهم الاول وامتنع
ارادته علم ان المراد لازمه وهو عتقه من حين ملكه ش فان هذا
المعنى لازم للبنوة م فيجعل اقرارا فيعتق قضاء من غير نية
لانه متعين ولا يعتق بقوله يا ابني لانه لاستحضار المنادى
بصورة الاسم بلا قصد المعنى فلا تجري الاستعارة لتصحيح المعنى
فان الاستعارة تقع اولا في المعنى وبواسطته في اللفظ ش فيستعار
اولا الهيكل المخصوص للشجاع ثم يتوسط هذه الاستعارة يستعار
لفظ الاسد للشجاع ولاجل ان الاستعارة تقع اولا في المعنى لا تجري
الاستعارة في الاعلام الا في اعلام تدل على المعنى كحاتم وكفوه م
ويعتق بقوله يا حر لانه موضوع له فان قيل قد ذكر في علم
البيان ان زيدا اسد ليس باستعارة بل هو تشبيه بغير اداة لانه
دعوى امر مستحيل قصدا لان التصديق والتكذيب يتوجهان الى الخبر
وانما تكون الاستعارة اذا حذف المشبه نحو رايت اسدا يرمي وان
كان هذا مستحيلا ايضا بواسطة القرينة لكن غير مقصود
فان القصد الى الرؤية هنا فعلى هذا لا يكون هذا ابني استعارة
ش اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة
في الشيء لاجل المبالغة في التشبيه مع حذف المشبه لفظا ومعنى
فالاستعارة لا تجري في خبر المبتدا عندهم فقولهم زيد اسد
ليس باستعارة بل تشبيه بغير اداة بناء على الدليل الذي ذكره في المتن

قوله اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان
ادعاء معنى الحقيقة في الشيء لميل الى المذهب
المرجوح كما بينا والمحققون على انها عبارة
عن ذكر المشبه به وارادة المشبه به جنس
المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا
وغير متعارف مع نصب قرينة مانعة
عن ارادة المتعارف ولا يخفى ان
ادعاء معنى الحقيقة مع نصب القرينة
المانعة عن ارادته امران متدافعان
تلويح

فعلى هذا لا يكون هذا ابنى استعارة بل يكون تشبيها وفى
التشبيه لا يعتق فعلم من هذا انهم لا يجوزون الاستعارة
اذا كانت مستلزمة لدعوى امر مستحيل قصدا فهذا عين مذهبهما
ان شرط صحة المجاز امكان المعنى الحقيقى م قلنا هذا فى
الاستعارة فى اسماء الاجناس وتسمى استعارة اصلية لانه يلزم
ح قلب الحقايق لا فى الاستعارة فى المشتقات وتسمى استعارة
تبعية نحو نطقت الحال او الحال ناطقة فان هذا استعارة بالاتفاق
ولا يلزم هنا قلب الحقايق وهذا ابنى من هذا القبيل
ش هذا الذى ذكر ان زيدا اسد ليس باستعارة بناء على ان الاستعارة
لا تقع فى خبر المبتدا انما هو مخصوص بالاستعارة فى اسماء الاجناس
اما الاستعارة فى المشتقات فانها تجرى فى خبر المبتدا عند
علماء البيان كما يقال الحال ناطقة اى دالة استعير الناطقة
للدالة وهذه الاستعارة فى خبر المبتدا لكن ليست فى اسماء
الاجناس بل فى الاسم المشتق فيجوزون هذا فى خبر المبتدا وفرقهم
ان الاستعارة فى خبر المبتدا تستلزم قلب الحقايق اذا كان خبر
المبتدا اسم جنس اما اذا كان مشتقا فلا تستلزم قلب الحقايق نحو
الحال ناطقة فلا تجوز فى اسماء الاجناس وتجوز فى المشتقات وهنا خبر
المبتدا وهو ابنى اسم مشتق لان معناه مولود منى فيجوز فيه الاستعارة
فانه من قبيل قولنا الحال ناطقة واعلم انهم يسمون الاستعارة

فى اسماء الاجناس

وكذا لا يلزم من عدم القصد الى دعوى امر مستحيل عدم الاستحالة فى الواقع فيجتمع ما اورده صاحب التلويح من انهما يشتركان فى اشتراط عدم استحالة المعنى الحقيقى فيتحدان فى المآل

قوله فهذا عين مذهبهما فيه بحث لان الشرط على هذا عدم القصد الى دعوى امر مستحيل وعندهما عدم الاستحالة فاين احدهما عن الاخر تلويح

هذا تقرير كلام المص وانا اطلعك على حقيقة الحال بان احكى لك كلام علماء البيان فى هذا المقام اعلم ان الاستعارة عندهم انما
يطلق حيث يستعمل المشبه به فى المشبه ويجعل الكلام خلوا عن المشبه صالحا لان يراد به المشبه به لولا القرينة حتى لو كان المشبه مذكورا
لفظا كما فى زيد اسد ولقيني منه اسد ولقيت به اسدا او تقديرا مثل اسد فى مقام الاخبار عن زيد لم يسم استعارة ولا اعتبار بكونه
خبر مبتدا اذ غير ذلك حتى ذهبوا الى ان قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر من باب الاستعارة الى باب التشبيه فنحو مثل زيد اسد يجب ان يحمل على حذف اداة التشبيه لامتناع حمل الاسد على زيد وانا نحو قولهم رايت اسدا ونظمت الحال بكذا فاستعارة قطعا لان المشبه متروك بالكلية وهو الدلالة التى شبهت بنطق الناطق فلا تعلق له بمثل زيد اسد مما لا يخفى ان هذا

فى اسماء الاجناس استعارة اصلية والاستعارة فى الافعال
والاسماء المشتقة استعارة تبعية لان الاستعارة انما تقع فيها
بتبعية وقوعها فى المشتق منه وسيأتى قريبا ويجب ان
يعلم ان الجواب الذى اوردته فى المتن انما هو على تقدير تسليم
زعم علماء البيان وترك المناقشة على دلايلهم الواهية وذلك
ان قولهم زيد اسد ليس باستعارة مع قولهم رايت اسدا يرمى استعارة
ليس بقوى والفرق الذى ذكرته فى المتن ان زيد اسد دعوى
امر مستحيل قصدا بخلاف رايت اسدا يرمى لا شك انه فرق واه وما ذكر
بعد ذلك ان فى اسماء الاجناس لا يجرى الاستعارة فى خبر المبتدا
ويجرى فى الاسماء المشتقة اضعف من الاول وفرقهم ان الاول يفضى
الى قلب الحقايق دون الثانى اوهن من نسج العنكبوت لان قولهم
الحال ناطقة ليس فى الاستحالة ادنى من قولهم زيد اسد فما الذى اوجب
ان احدهما استعارة والاخر ليس باستعارة وانما لم اذكر هذه الاعتراضات
فى المتن لعدم الاحتياج اليها فان قولهم الحال ناطقة لما كانت استعارة
بالاتفاق علم ان امكان المعنى الحقيقى لا يشترط لصحة المجاز وعلى
تقدير تسليم الفرق بين المشتقات واسماء الاجناس قولهم هذا ابنى
من قبيل المشتقات فيصح فيه الاستعارة بلا اشتراط امكان المعنى الحقيقى
م مسئلة قال بعض الشافعية لا عموم للمجاز لانه ضرورى يصار اليه
توسعة فيقدر بقدر الضرورة قلنا لا ضرورة فى استعماله ش لانه
انما يستعمل لاجل الداعى الذى ياتى من بعد واذا لم تكن الضرورة فى استعماله
بل يكون معنى الضرورة انه اذا استعمل اللفظ يجب ان يحمل على المعنى الحقيقى

صات

ومع ذلك فالتعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم على ما هو المسطور في
كتب العموم مما لا يعقل اصلا لجواز ان لا يعد المتكلم لفظا يدل على جميع افراد
مرادة بالحقيقة فيضطر الى المجاز فكيف يتصور الاضطرار الى المجاز
لاجل المعنى الخاص فكذا لاجل المعنى العام وانما يلايمه بعض
الملائمة الضرورة من جانب السامع لتصحيح الكلام على ما مر

فاذا لم يمكن فعل المجاز فهذه الضرورة لا تنافي العموم بل العموم انما يثبت ان
استعمل المتكلم وارلد به المعنى العام ولا مانع لهذا لانه ما وجد في الاستعمال
ضرورة م وهو احد نوعي الكلام بل فيه من البلاغة ما ليس في الحقيقة وهو في
كلام الله كثير كقوله تعالى يريدان ينقض وقوله لما طغى الماء وانه متعال عن
العجز والضرورة ونظيره قوله عم لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع
بالصاعين وقد اريد به الطعام اجماعا فلا يشمل غيره عنده ش ذكر الصاع
وارلد ما فيه بطريق اطلاق اسم المحل على الحال م مسئلة
لا يرلد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي والمجازي معا لرجحان المتبوع
على التابع فلا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق اذا اوصى لموليه
ولا يرلد غير الخمر بقوله عم من شرب الخمر فاجلدوه لانه اريد بها ما وصفت
له ولا المتن باليد بقوله تعالى او لامستم النساء لان الوطي وهو المجاز مراد
اجماعا ش اعلم ان لفظ المولى حقيقة في المولى الاسفل وهو المعتق
مجاز في معتق المعتق فاذا اوصى لموليه لا يستحق معتق المعتق مع وجود
المعتق وكذا اذا اوصى لاولاد فلان او لابنائه وله بنون وبنو بنين
فالوصية لابنائه دون بني بنيه اما دخول بني البنين في الامان في
قوله آمنونا على اولادي فلان الامان لحقن الدم فيبنى على الشبهات
وفي هذه المسئلة روايتان م ولا جمع بينهما بالحنث حافيا او متنعلا
كيف دخل فهذا من باب عموم المجاز ش اعلم انه تذكر ههنا مسائل
يتبين آي انا جمعنا فيها بين الحقيقة والمجاز اولها اذا حلف لا يضع قدمه
في دار فلان يحنث ان دخلها حافيا او متنعلا او راكبا والدخول حافيا
معناه الحقيقي والباقي بطريق المجاز فقوله في لا يضع متعلق بقوله

بيانه ان وضع القدم سبب الدخول فذكر السبب واراد المسبب والدخول يشمل الحافي وغيره وتركنا العمل بالحقيقة
بدلالة غرض الحالف لان غرضه منع نفسه عن الدخول لا عن وضع القدم فعملنا بعموم المجاز ابن ملك

لا جمع بينهما وانما حملناه على المعنى المجازي لان معناه الحقيقي مهجور اذ
ليس المراد ان ينام ويضع القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارج
الدار وفي العرف صار عبارة عن لا يدخل م وكذا ش اي
من باب عموم المجاز قوله م لا يدخل دار فلان يرلد به نسبة السكنى
ش اي يرلد بطريق المجاز بقوله دار فلان كون الدار منسوبة
الى فلان نسبة السكنى اما حقيقة واما دلالة حتى لو كانت ملك فلان
ولا يكون فلان ساكنا فيها يحنث بالدخول فيها م وهي تعم الملك
والاجارة والعارية لان نسبة الملك حقيقة وغيرها مجاز ش اي لا يرلد
نسبة الملك بطريق الحقيقة وغيرها اي الاجارة والعارية بطريق
المجاز حتى يلزم الجمع بينهما اي بين الحقيقة والمجاز م ولا بالحنث ش عطف
على قوله بالحنث في قوله ولا جمع بينهما بالحنث م اذا قدم نهارا او ليلا
في امرأته كذا يوم يقدم زيد لانه يذكر للنهار وللوقت كقوله تعالى
ومن يولهم يومئذ دبره ش صورة المسئلة انه قال لامرأته انت
طالق يوم يقدم زيد يحنث ان قدم نهارا او ليلا فاليوم حقيقة في النهار
مجاز في الليل فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فقوله لانه يذكر دليل على قوله
ولا بالحنث والهاء في لانه يرجع الى اليوم فالمرلد باليوم في الآية الوقت
فاليوم حقيقة في النهار وكثيرا ما يرلد به الوقت مجازا فاحتجنا الى ضابط
يعرف به في كل موضع ان المرلد باليوم النهار او مطلق الوقت والضابط
هو قوله م فاذا تعلق بفعل ممتد فللنهار وبغير ممتد فللوقت لان الفعل
اذا نسب الى ظرف الزمان بغير في يكون ش اي كون ظرف
الزمان م معيارا له ش اي للفعل والمرلد بالمعيار ظرف لا يفضل عن

المظروف كاليوم للصوم وهذا البحث كله يأتي في فصل وقوف المعاني
م فان امتد الفعل امتد المعيار فيراد باليوم النهار ش لان النهار
اولى م وان لم يمتد ش اي الفعل م كوقوع الطلاق هنا ش اي في قوله
انت طالق يوم يقدم زيد م لا يمتد المعيار فيراد به الآن ش اذ لا يمكن
ارادة النهار باليوم فيراد به مطلق الآن ولا يعتبر كون ذلك الآن جزءا
من النهار كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره ولان العلاقة موجودة
بين معناه الحقيقي ومطلق الآن سواء كان الآن جزءا من النهار او
من الليل م ولا بالحنث ش عطف على بالحنث الذي سبق م باكل الحنطة
وما يتخذ منها عندهما في لا ياكل من هذه الحنطة لانه يولو باطنها عادة فيحنث
بعموم المجاز م ولا يحنث عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله ش على مسئلة امتناع
الجمع بين الحقيقة والمجاز م فيمن قال لله علي صوم رجب ونوى به اليمين
انه نذر ويمين ش هذا معقول المقول م حتى لو لم يصم يجب القضاء ش
لكونه نذرا م والكفارة ش لكونه يمينا فهذه ثمرة الخلاف واذا كان نذرا
ويمينا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لان هذا اللفظ حقيقة في النذر
مجاز في اليمين م لانه نذر بصيغته يمين بموجبه ش هذا دليل على قوله
ولا يرد ثم اثبت انه يمين بموجبه بقوله م لان ايجاب المباح يوجب تحريم
ضده وتحريم الحلال يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم كما ان شراء
القريب شراء بصيغته تحرير بموجبه ش فالحاصل ان هذا ليس جمعا
بين الحقيقة والمجاز بل الصيغة موضوعة للنذر وموجب هذا الكلام
اليمين والمراد بالموجب اللازم المتأخر فدلالة اللفظ على لازمه لا يكون
مجازا كما ان لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل المخصوص يدل على الشجاعة

التي هي لازمة للاسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وانما المجاز هو
اللفظ الذي يستعمل ويراد به لازم الموضوع له من غير ارادة الموضوع
له وهنا وقع في خاطري اشكال وهو قوله م يرد عليه انه اذا كان
هذا موجبه يكون يمينا وان لم ينو ش اي اليمين كما اذا اشترى القريب
يعتق عليه وان لم ينو م وان لم يكن موجبه يكون جمعا بين الحقيقة
والمجاز ويمكن ان يقال ش في جواب هذا الاشكال م لا جمع بينهما في
الارادة ش لانه نوى اليمين ولم ينو النذر م لكنه يثبت النذر
بصيغته واليمين بارادته ش لان الكلام موضوع للنذر وهو انشاء
فيثبت الموضوع له وان لم ينو وحقيقة هذا الجواب انه نسلم ان اليمين
هو المعنى المجازي لكن في الانشاءات يمكن ان يثبت للكلام المعنى الحقيقي
والمجازي فالحقيقي بمجرد الصيغة سواء ارادها ولم يرد والمجازي ان اراد
فهذه المسئلة تنقسم اقساما فان لم ينو شيئا او نوى النذر فقط او
نوى النذر مع نفي اليمين كان نذرا فقط عملا بالصيغة وان نواهما او
نوى اليمين فقط فنذر ويمين اما النذر فبالصيغة ولا تأثير للارادة
فيما نواهما واما اليمين فبالارادة وان نوى اليمين مع نفي النذر
ايضا او نوى انه يمين وفيمين فقط وهذا الذي اورده اشكالا و
هو قوله م فان قيل يلزم ان يثبت النذر ايضا اذا نوى انه يمين و
ليس بنذر ش لان النذر يثبت بالصيغة فيجب ان يثبت مع انه نوى
انه ليس بنذر فاجاب بقوله م قلنا لما نوى مجازه ونفى حقيقته يصدق
ديانة ش لان هذا حكم ثابت بينه وبين الله تعالى فاذا نفى النذر
يصدق بينه وبين الله ولا مدخل للقضاء فيه حتى يوجبه القاضي ولا يصدقه

في نفيه لخلاف الطلاق والعتاق فانه اذا قال اردت المعنى المجازي
ونفيت المعنى الحقيقي لا يصدق في القضا لان هذا حكم فيما بين العباد فيقضا
القاضي اصل فيه م مسئلة لابد للمجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة
عقلا او حسا او عادة او شرعا وهي اما خارجة عن المتكلم والكلام
كدلالة الحال نحو يمين الفور او معنى من المتكلم كقوله تعالى واستفزز من
استطعت فانه تعالى لا يامر بالمعصية او لفظ خارج عن هذا الكلام كقوله
تعالى فمن شاء فليؤمن فان سياق الكلام وهو قوله انا اعتدنا لكم
من ان يكون للتخيير ونحو طلق امراتي ان كنت رجلا لا يكون توكيلا او غير
خارج فاما ان يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيص او
لم يكن نحو الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطا والنسيان لان عين
فعل الجوارح لا يكون بالنية وعين الخطا والنسيان غير مرفوع بل المراد
الحكم وهو نوعان الاول الثواب والمأثم والثاني الجواز والفساد
ونحوهما والاول بناء على صدق عزيمته والثاني بناء على ركنه وشرطه
فان من توضا بما نجس جاهلا وصلى لم يجز في الحكم لفقد شرطه و
يثاب عليه لصدق عزيمته ولما اختلف الحكمان صار الاسم بعد كونه مجازا
مشتركا فلا يعم اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عند من فلان المجاز
لا عموم له فاذا ثبت احدهما س وهو النوع الاول من الحكم وهو الثواب
م انتفا فالم يثبت الآخر س اي النوع الآخر وهو الجواز م ونحو لا ياكل
من هذه النخلة ولا ياكل من هذا الدقيق ولا يشرب من هذه البئر حتى
اذا استف او كرع لا يحنث ونحو لا يضع قدمه في دار فلان وكالا
المبتولة ونحو التوكيل بالخصومة يصرف الى الجواب لان معناها الحقيقي

والمهجور شرعا كالمهجور عادة حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقا اي بنعم اولا مجازا بطريق اطلاق اسم الخاص
وهو الخصومة على العام وهو الجواب لانه يتناول الاقرار والانكار والخصومة مهجورة شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا فتكون حراما فلا يأتيه
المسلم بنفسه فيصار الى المجاز وهو الجواب حتى اذا ادعى رجل على اخر الفا فوكل المدعى عليه رجلا بالخصومة ليخاصم المدعي فاقر
الوكيل عند القاضي بالف موكلي اخذ الالف جاز وعند زفر والشافعي لا يجوز لانه مامور بالخصومة والاقرار مسالمة ابن ملك

43

مهجور شرعا وموكا لمهجور عادة فيتناول الاقرار والانكار س
اعلم ان القرينة اما خارجة عن المتكلم والكلام اي لا تكون معنى
في المتكلم اي صفة له ولا تكون من جنس الكلام او تكون معنى في المتكلم او
تكون من جنس الكلام ثم هذه القرينة التي هي من جنس الكلام ثم هذه
هذه القرينة اما لفظ خارج عن هذا الكلام الذي يكون المجاز
فيه بل يكون في كلام آخر اي يكون ذلك اللفظ الخارج دالا على عدم ارادة
الحقيقة او غير خارج عن هذا الكلام بل عين هذا الكلام او شيء منه يكون
دالا على عدم ارادة الحقيقة ثم هذا القسم على نوعين اما ان يكون بعض
الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيص ان المخصص قد يكون كون بعض
الافراد ناقصا او زايدا فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر
فاذا قال كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب مع ان المكاتب مملوك
حقيقة فيكون هذا اللفظ مجازا من حيث انه مقصور على بعض الافراد
وهو غير مكاتب او لم يكن بعض الافراد اولى فانحصرت القرينة
في هذه الاقسام فافهم قد جعل فصل التخصيص كون بعض الافراد
اولى من قسم المخصص غير الكلامي وهنا جعل من قسم القرينة اللفظية فما
الفرق بينهما قلنا المراد بالمخصص الكلامي ان الكلام بعد تكلمه يوجب
في بعض الافراد حكما مناقضا لحكم يوجبه العام وكل مخصص ليس كذلك
لا يكون كلاميا فيكون بعض الافراد اولى يكون مخصصا غير كلامي
بهذا التفسير وهنا يعني بالقرينة اللفظية ان يفهم من اللفظ باي طريق
كان ان الحقيقة غير مرادة وفي كل مملوك لي حر يفهم من اللفظ عدم تناوله
المكاتب فيكون القرينة لفظية جيئنا الى الامثلة المذكورة في المتن

فكل قسم من الاقسام فنظيره مذكور عقيب ذلك القسم لكن لم يذكر
في كل مثال ان القرينة المانعة من ارادة الحقيقة مانعة عقلا او حسا
او عادة او شرعا فبينت هنا هذا المعنى ففي يمين الفور كما اذا ارادت
المراة الخروج فقال ان خرجت فانت طالق يحمل على الفور فالقرينة
مانعة عن ارادة الحقيقة عرفا والمعنى الحقيقي الخروج مطلقا وفي قوله تعالى
واستفزز القرينة تمنع الحقيقة عقلا وكذا في قوله فمن شاء فليؤمن
لان التخيير وهو الاباحة مع العذاب المستفاد من قوله انا اعتدنا للظالمين
نارا ممتنع عقلا وفي قوله طلق امراتي ان كنت رجلا الحقيقة ممتنع عرفا وفي
قوله عم الاعمال بالنيات الحقيقة غير مرادة عقلا وفي لا ياكل من هذه
النخلة والدقيق حسا وفي لا يشرب من هذه البئر حسا وعرفا وفي لا يضع
قدمه عرفا وفي الاسماء المنقولة اما عرفا عاما او خاصا او شرعا وفي التوكيل
بالخصومة شرعا فان قيل لا نسلم ان المعنى الحقيقي ممتنع في قوله لا ياكل
من هذه النخلة حسا لان المحلوف عليه عدم اكلها وهو غير ممتنع حسا
بل اكلها كذلك قلنا اليمين اذا دخلت في النفي كانت للمنع فموجب اليمين
ان يصير ممنوعا باليمين فيكون الحالف ممنوعا باليمين عن اكل النخلة لا عن
عدم اكلها وما لا يكون ماكولا حسا او عادة لا يكون ممنوعا باليمين
ثم عطف على اول المسئلة وهو انه لا بد للمجاز من قرينة قوله م فاما اذا
كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فعند ابي حنيفة رح انه المعنى الحقيقي
اولى لان الاصل لا يترك الا ضرورة وعندهما المعنى المجازي اولى ونظيره
لا ياكل من هذه الحنطة يصرف الى التضييق عنده وعندهما الى اكل ما فيها مسئلة
وقد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي معا كقوله لامراته وهي اكبر سنا منه او معروفة

النسب

وقد يتعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم ممتنعا كما في قوله لامراته هذه بنتي وهي معروفة النسب وتولد لمثله
او اكبر سنا منه حتى لا يقع الحرمة بذلك ابدا اي سواء اصر على هذا القول او اكذب نفسه الا انه اذا اصر على ذلك
يفرق القاضي بينهما لان الحرمة تثبت بهذا اللفظ بل لانه بالاصرار صار ظالما لا يمنع حقها في الجماع فيجب
التفريق كما في الجب والعنة ابن ملك

النسب هذه بنتي اما الحقيقة ش اي المعنى الحقيقي وهو النسب م في
الاول ش اي في الاكبر سنا منه م فظاهرة وفي الثاني فلانها ش اي الحقيقة
والمراد المعنى الحقيقي م اما ان يثبت مطلقا اي في حقه وفي حق من اشتهر النسب منه
ش اي يكون دعوته معتبرة في حقهما بان يثبت النسب منه وينفي ممن اشتهر منه
م ولا يمكن هذا ش اي ثبوت النسب من المدعي وانتفاؤه ممن اشتهر منه
م لانه يثبت ممن اشتهر النسب منه او في حق نفسه فقط ش اي يثبت المعنى الحقيقي
وهو النسب في حق نفسه فقط بان يثبت منه من غير ان ينفي ممن اشتهر منه
م وذا متعذر ش اي الثبوت في حق نفسه فقط م لان الشرع يكذبه
لاشتهاره من الغير فلا يكون ش اي تكذيب الشرع المدعي م اقل من تكذيبه
نفسه والنسب مما يحتمل التكذيب والرجوع بخلاف العتق ش في انه لا يحتمل
التكذيب والرجوع م واما المجاز ش عطف على قوله اما الحقيقة والمراد ان
المعنى المجازي متعذر ايضا م وهو التحريم فلان التحريم الذي يثبت بهذا
ش اي بلفظ هذه بنتي م مناف لملك النكاح فلا يكون حقا من حقوقه ش
بيانه انه ان يثبت التحريم بهذا اللفظ لا يخ اما ان يثبت التحريم الذي
يقتضي صحة النكاح السابق او التحريم الذي لا يقتضيها واما منتف
لانه لو قال لاجنبية معروفة النسب هذه بنتي يكون لغوا فعلم
انه ان يثبت التحريم يثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق ويكون
حقا من حقوق النكاح كالطلاق وذلك ايضا محال لان هذا اللفظ يدل
على التحريم الذي يقتضي بطلان النكاح السابق فكيف يثبت به التحريم الذي
هو حق من حقوق النكاح واعلم ان تقرير فخر الاسلام على هذا الوجه ان
الحقيقة اما ان يثبت في حقه وحق من اشتهر منه وذا غير ممكن او في حقه فقط

قوله بخلاف العتق كان الاولى ذكره عقيب بيان تعذر المجاز ايضا والحاصل ان موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كالشراء والعتق وبهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء

وهو عتق من حين ملكه لا قبله

ثم هذا اما ان يثبت في حق النسب وذا متعذر لان الشرع يكذبه او في حق
التحريم وذا لا يمكن ايضا لان التحريم الذي يثبت بهذا منافاة
لملك النكاح كما ذكرنا واما المجاز وهو التحريم فلا تنافي المنافاة ايضا والفرق
بين التحريم الاول والثاني ان المراد بالاول ما يثبت بدلالة الالتزام
فان ثبوت النسب موجب للحرمة والمراد بالتحريم الثاني ما يثبت بطريق المجاز
فان لفظ السقف اذا اريد به الموضوع له دال على الجدار بطريق
الالتزام ولا يكون هذا مجازا بل انما يكون مجازا اذا اطلق السقف واريد به
الجدار فاقول لا حاجة الى قوله اما ان يثبت في حق النسب
او في حق التحريم لان الموضوع له ثبوت النسب فان لم يثبت النسب لا يمكن
ثبوت التحريم بطريق الالتزام لعدم ثبوت الاصل فهذا التردد
يكون قبيحا فالدليل النافي لهذا التحريم المدلول التزاما ليس كونه منافيا
لملك النكاح بل الدليل النافي هو عدم ثبوت الموضوع له فعلم انه ان ثبت
التحريم لا يثبت الا بطريق المجاز وذا متعذر ايضا للمنافاة المذكورة
ولو رد بهذا الوجه وهو انه ان ثبت التحريم فاما ان يثبت بطريق الالتزام
وهو محال لعدم ثبوت الموضوع له وهو النسب او بطريق المجاز وهو ايضا
محال للمنافاة المذكورة لكان احسن م مسئلة الداعي الى المجاز
ش اعلم ان المجاز يحتاج الى اربعة اشياء المستعار منه وهو الهيكل المخصوص
والمستعار له وهو الانسان الشجاع والمستعار وهو لفظ الاسد
والعلاقة وهي الشجاعة والقرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي
الى ارادة المعنى المجازي وهي يرمي في رايت اسدا يرمي والداعي
الى استعمال المجاز فانك اذا حاولت ان تخبر عن رؤية شجاع فالاصل ان تقول رايت

شجاعا

قوله اعلم ان المجاز اورد البيان في نوع الاستعارة تمثيلا وتوضيحا لنوع لان الداعي الى المجاز مختص بالاستعارة وكان الاستعارة يحتاج الى الداعي كذلك المجاز المرسل

شجاعا فاذا قلت رايت اسدا فلا بد ان يوجد امر يدعوك الى ترك استعمال
ما هو الاصل في المعنى المطلوب واستعمال ما هو خلاف الاصل وهو المجاز وذلك
الداعي اما لفظي او معنوي فاللفظي م اختصاص لفظ ش اي لفظ المجاز
م بالعذوبة ش فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا كلفظ الجنفقيق مثلا
ولفظ المجاز يكون اعذب منه م او صلاحيته للشعر ش اي اذا استعمل لفظ
الحقيقة لا يكون الكلام موزونا وان استعمل لفظ المجاز يكون موزونا م
او السجع ش فاذا كان السجع دائما مثل الاحد والعدد فلفظ الاسد
يستقيم في السجع لا لفظ الشجاع م واصناف البدائع ش كالتجنيسات
ونحوها فربما يحصل التجنيس بلفظ المجاز لا الحقيقة نحو البدعة شرك الشرك
فان الشرك هنا مجاز استعمل لتجانس الشرك فان بينهما شبهة الاشتقاق
م او معناه ش اي اختصاص معناه فمن هنا شرع في الداعي المعنوي م
بالتعظيم ش كاستعارة لفظ ابي حنيفة لانه لرجل عالم م او التحقير ش
كاستعارة الحجر وهو الذباب الصغير للجاهل م او الترغيب او الترهيب
ش اي اختصاص المعنى المجازي بالترغيب او الترهيب كاستعارة ماء الحنوك
لبعض المشروبات ليرغب السامع واستعارة السم لبعض المطعومات
ليتنفر السامع م او زيادة البيان ش اي اختصاص المعنى المجازي بزيادة
البيان فان قولك رايت اسدا يرمي ابين في الدلالة على الشجاعة من
قولك رايت شجاعا م فان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم ش
وفي المجاز اطلق اسم الملزوم على اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى بلا بينة
واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلا بينة م او تلطف الكلام ش بالرفع
عطف على قوله اختصاص لفظ اي الداعي الى استعمال المجاز قد يكون

الشرك حبالة الصياد الشرك الكفر العياذ بالله

تلطف الكلام كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب لفحم فيه جمر موقد
م فيفيد لذة تخييلية وزيادة شوق الى ادراك معناه فيوجب سرعة
التفهم او مطابقة تمام المراد ش بالرفع عطف على قوله او تلطف الكلام
اى الداعى الى المجاز قد يكون مطابقة تمام المراد فيمكن ان يكون معناه
مطابقة المراد فى زيادة وضوح الدلالة او نقصان وضوح
الدلالة فان دلالة الالفاظ الموضوعة على معانيها تكون على نهج واحد
فاذا حاولت ان تؤدى المعنى بدلالة اوضح من لفظ الحقيقة او اخفى منه
فلابد ان تستعمل لفظ المجاز فان المجازات متكثرة فبعضها اوضح
فى الدلالة وبعضها اخفى فان قيل كيف يكون دلالة لفظ المجاز اوضح
من دلالة لفظ الحقيقة بل المجاز مخل بالفهم قلت لما كانت القرينة
مذكورة ارتفع الاخلال بالفهم ثم اذا كان المستعار منه امرا محسوسا
ويكون اشهر المحسوسات المتصف بالمعنى المطلوب والمستعار له معقولا كان
المجاز اوضح من الحقيقة وايضا ما ذكرنا ان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم
وان المجاز يوجب سرعة التفهم يؤيد هذا المعنى ويمكن ان يكون معناه
ان يؤدى بعبارة لسانه كنه ما فى قلبه فانك اذا اردت وصف الشئ بالسواد
على مقدار مخصوص فاصل المراد ان تصفه بالسواد وتمام المراد ان تصفه بالسواد
المخصوص فاللفظ الموضوع يدل على اصل المراد لكن لا يدل على تمام المراد
وهو بيان كمية السواد فلا بد ان يذكر شئ يعرف السامع كمية السواد
فيشبه به او يستعار له ليتبين للسامع تمام المراد م او غير ذلك ش
بالرفع ايضا اى يكون الداعى الى المجاز غير ما ذكرنا فى هذا الموضع م مما ذكرنا
فى مقدمة كتاب الوشاح وفى فصل التشبيه والمجاز ش فانى قد ذكرت

فى مقدمته وفى فصل التشبيه ان الغرض من التشبيه ما هو فانه يكون غرضا
للاستعارة ايضا وفى فصل المجاز ان المجاز ربما لا يكون مفيدا وربما يكون
مفيدا ولا يكون فيه مبالغة فى التشبيه وربما يكون مفيدا ويكون فيه
مبالغة فى التشبيه كالاستعارة م فصل وقد يجرى
الاستعارة التبعية فى الحروف ش ذكر علماء البيان ان الاستعارة
على قسمين استعارة اصلية وهى فى اسماء الاجناس واستعارة تبعية
وهى فى المشتقات والحروف وانما قالوا هى تبعية لان الاستعارة
فى المشتقات لا تقع الا تبعية وقوعها فى المشتق منه كما تقول الحال ناطقة
اى دالة فاستعير الناطق للدال بتبعية استعارة النطق للدلالة وكذا الاستعارة
فى الحروف م فان الاستعارة تقع اولا فى متعلق معنى الحروف ثم فيه ش
اى فى الحرف م كاللام مثلا فيستعار اولا التعليل للتعقيب ش فان التعقيب
لازم للتعليل فان المعلول يكون عقيب العلة فيراد بالتعليل التعقيب وهو
اعم من ان يكون تعقيب العلة المعلول م ثم بواسطتها ش اى بواسطة
استعارة التعليل للتعقيب م يستعار اللام له ش اى للتعقيب
م كولد والموت ش وابنوا للخراب لما كان الموت عقيب الولادة جعل
كان الولادة علة للموت فاستعمل لام التعليل واريد ان الموت واقع بعد
الولادة قطعا بلا تخلف وقوع المعلول عقيب العلة وهذا بناء على ان
اللام تدخل فى العلة الغائية وهى الغرض ولا شك انه معلول للعلة الفاعلية
فعلم ان اللام الداخلة فى الغرض داخلة حقيقة على المعلول م وهنا نذكر
ووفا تشتد الحاجة اليها وتسمى ووف المعانى منها حروف العطف الواو
لمطلق العطف بالنقل عن ائمة اللغة واستقراء مواضع استعمالها وهى

بين الاسمين المختلفين كالف بين المتحدين فانه يمكن جاء رجلان
ولا يمكن هذا في رجل وامراة فادخلوا واو العطف وقولهم لا تاكل السمك
وتشرب اللبن اي لا تجمع بينهما فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء واما
في السعي بين الصفا والمروة فوجب الترتيب بقوله عم ابدؤا بما بدا
الله لا بالقران فان كونهما من الشعائر لا يجعله س اي الترتيب
وقوله عم ابدأوا بما بدا الله لا يدل على ان بدايته نص موجبة
لبدايتكم لكن تقديمه في القران لا يخ عن مصلحة كالتعظيم او الاهتمام
او غيرهما ولا شك ان هذا يقتضي الاولوية لا الوجوب وانما الوجوب
في الحقيقة بما لا ح له من وحي غير متلو وبالنسبة الى علمنا بقوله ابدأوا
م وزعم البعض انه للترتيب عند ابي حنيفة رح والتة وللمقارنة عندهما
استدلا لا بوقوع الواحدة عنده والثلاث عندهما في ان دخلت الدار
فانت طالق وطالق وطالق لغير المدخول بها وهذا ش اي زعم ذلك البعض
م باطل بل الخلاف راجع الى ان عنده كما يتعلق الثاني والثالث بالشرط
بواسطة الاول يقع كذلك فان المعلق بالشرط كالمنجز عند الشرط وفي المنجز
يقع واحدة لانه لا يبقى المحل للثاني والثالث وعندهما يقع جملة لان
الترتيب في التكلم لا في ضرورته طلاقا ش اي لا ترتيب في صيرورة هذا اي الاشتراك بين
اللفظ تطليقا عند الشرط م كما اذا كرر ثلث مرات مع غير المدخول بها
قوله ان دخلت الدار فانت طالق فعند الشرط يقع الثلث كذا ههنا
وان قدم الاجزية س اي قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق
وطالق ان دخلت الدار م يقع الثلث س اي اتفاقا م لانه اذا قال
ان دخلت تعلق به الاجزية المتوقفة دفعة قال فصل اذا تزوج امتين

بغير اذن مولاهما ثم اعتقهما المولى معا صح نكاحهما وبكلامين منفصلين
س اي قال اعتقت هذه ثم قال للاخرى بعد زمان اعتقت هذه م او
بحرف العطف ش اي قال اعتقت هذه وهذه م بطل نكاح الثانية
فجعلوه للترتيب س هكذا وضع المسئلة في اصول شمس الائمة و
اما في فخر الاسلام فقد وضع المسئلة هكذا زوج رجل امتين من
رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج فقوله بغير اذن الزوج
لا حاجة الى التقييد به وعلى تقدير ان يقيد به لا بد ان يقبل النكاح
فضولي آخر من قبل الزوج اذ لا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد طرفي
النكاح وقد قيد في الحواشي كون نكاح الامتين بعقد واحد اتباعا
لوضع المسئلة في الجامع الكبير ولا حاجة لنا الى التقييد به اذ البحث
الذي نحن بصدده لا يختلف بكونه بعقد واحد او بعقدين وفي الجامع
الكبير قيد المسئلة بعقد واحد لانه نظم كثير من المسائل في سلك واحد
وبعض تلك المسائل يختلف بالعقد الواحد وبعقدين كما اذا كان نكاح
الامتين برضى المولى ورضاهما دون الزوج فان هذه المسئلة تختلف
بالعقد الواحد وبعقدين فلاجل هذا الغرض قيد بعقد واحد
وان اردت معرفة تفاصيله فعليك بمطالعة الجامع الكبير م
وان زوجه الفضولي اختين بعقدين فاجازهما متفرقا بطل
نكاح الثانية وان اجازهما معا س اي قال اجزت نكاحهما م او بحرف
العطف ش اي لو قال اجزت نكاح هذه وهذه م بطلا س اي بطل
نكاح كل واحدة منهما م فجعلوه للقران وان قال عتق ابي في مرضي
موته هذا ابدا وهذا ولا وارث له ولا مال له سوى ذلك فان اقر متصلا

عتق من كل ثلثه وان سكت فيما بين ذلك عتق الاول ونصف الثاني
وثلث الثالث ش لانه لما قال اعتق ابي هذا وسكت يعتق كله لانه يخرج
من الثلث لان المفروض ان قيمة العبيد على السواء فاذا قال بعد السكوت
وهذا وسكت فقد عطفه على الاول وموجبه ان يعتق نصف الثاني
مع نصف الاول لكن لما عتق كل الاول لا يمكن الرجوع عنه ثم قال وهذا
فموجبه عتق ثلث الثالث مع ثلث كل من الاولين فيعتق ثلث الثالث
ولا يمكن الرجوع عن الاولين م فجعلتموه للقران ش اي جعلتم
حرف العطف فيما اذا اقترن متصلا للقران بمنزلة قوله اعتقهم
ايا معا لانه لو لم يكن للقران بل يثبت الترتيب كان كمسئلة السكوت م
قلنا اما الاول فلانه لما عتق الاولى لم يبق الثانية محلا للتوقف ش
فان نكاح الامة على الحرة لا يجوز فلم يبق الامة محلا للنكاح فبطل نكاحها
م واما الثاني والثالث فلان الكلام يتوقف على آخره اذا كان آخره
مغيرا بمنزلة الشرط والاستثناء وهنا ش اشارة الى ما بين المسلمين م
كذلك ش اي آخر الكلام مغير لاوله اما في الاختين فلان اجازة نكاح
الثانية يوجب بطلان نكاح الاولى واما في الاجنبيات بالاعتاق فلان
قوله اعتق ابي هذا يوجب عتق كله ثم قوله وهذا يوجب ان يكون الثلث
منقسما بينهما ولا يعتق من الاول الا بعضه فيكون مغيرا لاول الكلام
م بخلاف الامتين ش اي في المسئلة الاولى ليس آخر الكلام مغيرا للاول
لانه اذا قال اعتقت هذه وهذه فاعتاق الثانية لا يغير اعتاق الاولى
فلا يتوقف اول الكلام وفي مسئلة الاختين آخر الكلام مغير للاول فيتوقف
وقد ذكره الجامع الحصيري قد قيل لا فرق بين مسئلة الامتين ومسئلة

الاختين

الاختين بل انما جاء الفرق لاختلاف وضع المسئلة وهو ان في
مسئلة الامتين قال هذه حرة وهذه حرة وفي مسئلة الاختين قال اجزت
نكاح هذه وهذه فانه افرد لكل واحد منهما تجويزا في مسئلة الامتين فلا توقف
صدر الكلام على الآخر وفي مسئلة الاختين لم يفرد فيتوقف حتى لو افرد
هنا صح نكاح الاولى ولو لم يفرد في الامتين بان قال اعتقت هذه وهذه
عتقتا معا وصح نكاحهما م وقد تدخل بين الجملتين فلا توجب المشاركة
قوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق تطلق الثانية واحدة وانما تجب
ش اي المشاركة م اذا اقتران الآخر الى الاول فيشارك الاول ش اي
آخر الكلام اوله م فيما تم به الاول بعينه ش اي بعين ما تم م لا بتقدير
مثله ش اي مثل ما تم م ان لم يمتنع الاتحاد ش اي ان لم يمتنع ان يكون ما تم
به الاول متحدا في المعطوف والمعطوف عليه م نحو ان دخلت الدار فانت
طالق وطالق وطالق ليس كتكرار قوله ان دخلت الدار فانت طالق فلا
يقع الثلث عند ابي حنيفة رحمه الله هنا بخلاف التكرار ش فانه يمكن ان يتعلق
الاجزية المتكررة بشرط متحد فيتعلق طالق وطالق بعين الشرط المذكور
وهو قوله ان دخلت لا بتقدير مثله اي لا بتقدير شرط آخر حتى يصير كقوله
ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت
الدار فانت طالق كما زعم ابو يوسف ومحمد رحمهما الله م وبتقدير ش اي
بتقدير مثله وهو عطف على قوله لا بتقدير مثله م ان امتنع ش اي الاتحاد
م كقولك جاءني زيد وعمرو ولا بد ان يكون مجيء زيد غير مجيء عمرو وبعضهم اوجبوا
الشركة في عطف الجمل ايضا حتى قالوا ان القران في النظم يوجب
القران في الحكم فقالوا في اقيموا الصلوة واتوا الزكوة لا يجب الزكوة

على الصبي كما لا يجب الصلوة عليه ش يشبه ان يكون هذا الحكم عندهم بناء
على انه يجب ان يكون المخاطب باحد هما عين المخاطب بالآخر ولما
لم يكن الصبي مخاطبا بقوله اقيموا الصلوة لا يكون مخاطبا بقوله
اتوا الزكوة لكنا نقول انما لا يجب الزكوة على الصبي لانها
عبادة محضة والصبي ليس من اهلها لا للقران في النظم والفائل
بوجوب الزكوة على الصبي يقول الخطاب بالصلوة والزكوة يتناول الصبيان
لكن العقل حطهم عن وجوب الصلوة اذ هي عبادة بدنية لا عن وجوب الزكوة
اذ هي عبادة مالية يمكن اداء الولي عنه م وهذا فاسد عندنا ش الاشارة
راجعة الى ايجاب الشركة في الجمل م لان الشركة انما تثبت اذا افتقرت
الثانية في ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يتعلق العتق بالشرط
ايضا لان هذه الجملة في قوة المفرد وفي حكم الافتقار فعطفت على
الجزاء فيكون الواو على اصلها وعطف الاسمية على مثلها بخلاف وضرتك طالق
فان اظهار الخبر هنا دليل على عدم المشاركة في الجزاء ش لما ذكر ان الشركة
بين المعطوف والمعطوف عليه انما تثبت اذا افتقرت الثانية فقوله وعبدي
حر في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يرد اشكالا لانها
جملة تامة غير مفتقرة الى ما قبلها فينبغي ان لا يتعلق بالشرط بل يكون كلاما
مستانفا فعطفها على المجموع فاجاب بانها في قوة المفرد وفي حكم الافتقار
مع انها جملة تامة لان مناسبتها الجزاء في كونها جملتين اسميتين ترجح كونها
معطوفة على الجزاء لا على مجموع الشرط والجزاء واذا كانت معطوفة على الجزاء
يكون في قوة المفرد لان جزاء الشرط بعض الجملة وايضا الواو للعطف
والاصل في العطف الشركة فيحمل على الشركة ما امكن وهذا اذا كان المعطوف

مفتقرا

فان قلت لا شك في ان العلية والمعلولية في وجود السقي والارواء لا في مفهوميهما والعلة تجب ان تكون مغايرة ٩ عم
للمعلول متقدمة عليه في الوجود فكيف يتصور اتحادهما في الوجود قلت تشاهد في ذلك نظرا الى انه لم يتحقق من الفاعل
الا فعل واحد والا فالسقي يحصل بمجرد وضع الماء على كفه او صبه في حلقه والارواء لا يحصل الا بعد شربه بقدر الري ولهذا
صح ان يقال سقاه فما ارواه تلويح

مفتقرا الى ما قبلها حقيقة كما في المفرد او حكما كما في الجملة التي يمكن اعتبارها
في قوة المفرد فيحمل على الشركة ليكون الواو جارية على اصلها بقدر
الامكان اما اذا لم يمكن حملها على الشركة فلا يحمل وهذا اذا كان المعطوف
جملة لا يكون في قوة المفرد فلا يكون مفتقرة الى ما قبلها اصلا كما في اقيموا
الصلوة واتوا الزكوة فالواو يكون لمجرد النسق والترتيب ففي قوله
ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك طالق يمكن حمل قوله وضرتك طالق
على الوجهين لكن اظهار الخبر وهو طالق في قوله وضرتك طالق يرجح العطف على
المجموع لا على الجزاء لانه لو كان معطوفا على الجزاء يكفي ان يقول وضرتك فقوله بخلاف
يرجع الى قوله يتعلق العتق بالشرط م ولهذا جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا
لهم شهادة ابدا معطوفا على الجزاء لا قوله واولئك هم الفاسقون ش اي لاجل
ما ذكرنا في قوله وعبدي حر مما يوجب كونه معطوفا على الجزاء وما ذكرناه في
قوله وضرتك طالق من قيام الدليل على عدم المشاركة في الجزاء جعلنا قوله
ولا تقبلوا الى آخره معطوفا على الجزاء فان قوله ولا تقبلوا جملة انشائية مثل
قوله تعالى فاجلدوا والمخاطب بهما الائمة وقوله واولئك جملة اخبارية وليس
الائمة مخاطبين بها فدليل المشاركة في الجزاء قائم في ولا تقبلوا ودليل
عدم المشاركة قائم في واولئك عطفنا الاول على الجزاء لا الآخر وثمرة هذا
ما ذكر في آخر فصل الاستثناء الشاهد م الفاء للتعقيب فهذا يدخل
في الجزاء فان قال ان دخلت هذه الدار فهذه فانت طالق فالشرط ان يدخل
على الترتيب من غير تراخ وقد يدخل في المعلول نحو جاء الشتاء فتاهب
وقد يكون المعلول عين العلة في الوجود لكن في المفهوم غيرها نحو سقاه
فارواه وتحولن بجزئي ولد والدة حتى يجن مملوكا فيشتريه فيعتقه

قوله فهو حر مع الفاء يقتضي التعقيب كانه قال قبلت فهو حر اذ الاعتاق لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بخلاف
هو حر فانه يحتمل ان يكون ردا للايجاب لثبوت الحرية قبله وكذا الاذن بالقطع بدون الفاء اذن مطلق ومع الفاء مقيد بالشرط
اي اذا كان كافيا فاقطعه تلويح

ثم قال صح

فان قال بعت هذا العبد منك فقال الآخر فهو حر يكون قبولا بخلاف
هو حر ولو قال لخياط ابكفني هذا الثوب قميصا فقال فاقطعه فقطعه
فاذا هو لا يكفي يضمن كما لو قال ان كفاني فاقطعه بخلاف قوله اقطعه وقد
تدخل على العلل كقوله ابشر فقد اتاك الغوث ونظيره اذ الى الفاء
فانت حر يعتق في الحال وكذا اذا نزل فانت آمن س اعلم ان اصل الفاء
ان تدخل على المعلول لانها للتعقيب والمعلول يتعقب العلة وانما تدخل على العلل
لان المعلول اذا كان مقصودا من العلة يكون علة غائية للعلة فيصير العلة
معلولا فلذا تدخل على العلة باعتبار انها معلول من وجه كقوله تعالى وتزودوا
فان خير الزاد التقوى وقول الشاعر اذا ملك لم يكن ذاهبه •
فدعه فدولته ذاهبه • ونظايره كثيرة وانما قلنا يعتق في الحال لان
قوله فانت حر معناه لانك حر ولا يمكن ان يكون فانت حر جوابا للامر
لان جواب الامر لا يقع الا بالفعل المضارع لان الامر انما يستحق الجواب
بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة
على الثبوت بمعنى المستقبل وانما يجعل ذلك اذا كانت ملفوظة اما اذا كانت
مقدرة فلا كما تقول ان تاتني اكرمتك ولا تقول ائتني اكرمتك بل يجب ان
يقال ائتني اكرمك وكذا في الجملة الاسمية تقول ان تاتني فانت مكرم و
لا تقول ائتني فانت مكرم فكما لا يجعل الماضي بمعنى المستقبل لا يجعل الاسمية
بمعنى المستقبل ايضا بل اولى لان مدلول الجملة الاسمية بعيد من المستقبل و
مدلول الماضي قريب منه لاشتراكهما في كونهما فعلا ودلالتهما على الزمان
فلما لم يجعل الماضي بمعنى المستقبل لم يجعل الاسمية بالطريق الاولى م فصار
للترتيب مع التراخي وهو ش اي الترتيب مع التراخي م راجع الى التكلم من

س اي

ش اي عند ابي حنيفة رح م والى الحكم عندهما فان قال انت طالق ثم طالق
ثم طالق ان دخلت الدار فعندهما يتعلق جميعا وينزلن مرتبا فان
كانت مدخولا بها يقع الثلث وان لم تكن تقع واحدة وكذا ان قدم
الشرط وعنده في غير المدخول بها ش اي عند ابي حنيفة رح في غير المدخول بها
اذا قدم الجزاء وانما لم يذكر تقديم الجزاء لانه ياتي هناك قوله وان
قدم الشرط قيدك على ان البحث السابق في تقديم الجزاء م يقع الاول
ش اي في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق وسكت لان
التراخي عنده انما هو في التكلم م ويلغو الباقي ش لعدم المحل لان المراة
غير مدخول بها م وان قدم الشرط تعلق الاول ونزل الثاني ش اي
وقع في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق
وسكت ثم قال وانت طالق م ولغا الثالث ش لعدم المحل وفائدة
تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق م وفي المدخول بها
ش اي اذا قدم الجزاء ولم يذكره للعذر السابق م نزل الاول والثاني ش
اي يقعان في الحال لعدم تعلقهما بالشرط كانه سكت عليهما ثم قال انت طالق
ان دخلت الدار ولما كانت المراة موجودا بها تكون محلا فيقع
تطليقتان م وتعلق الثالث ش لتقدمه بالشرط م وان قدم س
اي الشرط م تعلق الاول ونزل الباقي ش وهذا ظاهر وانما جعل
ابو حنيفة رح التراخي راجعا الى التكلم لان التراخي في الحكم مع عدمه في
التكلم ممتنع في الانشاءات لان الاحكام لا تتراخى عن التكلم فيها فلما كان
الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا كما في التعليقات فان قوله
ان دخلت الدار فانت طالق يصير كانه قال عند الدخول انت طالق وس

قوله بل للاعراض عما قبله اي جعله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه وان انضم اليه لا صار نصا في نفي الاول نحو جاءني
زيد لا بل عمرو كذا ذكره المحققون فعلى هذا معنى التدارك ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان الاخبار به ما كان ينبغي ان يقع
وبعضهم ان معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثاني تدارك لما وقع اولا من الغلط دبا لجملة
وقوعها في كلام الله تعالى يكون للاخذ
في كلام اخر من غير رجوع وابطال

وليس هذا القول في الحال تطليقا اي تكلما بالطلاق بل يصير تطليقا عند الشرط

م بل للاعراض عما قبله واثبات ما بعده على سبيل التدارك نحو جاءني
زيد بل عمرو فلهذا قال زفر انه في له على الف بل الفان يجب
ثلثة الاف لانه لا يمكن ابطال الاول كقوله انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق
ثلثا قلنا الاخبار يحتمل التدارك وذا في العرف نفي انفراده ش وجوابه ان الاقرار
ذا اشارة الى التدارك اي التدارك في الاعداد لفظة بل يراد به نفي اخبار يحتمل التدارك
الا تقر لو عرفا م نحو بني ستون بل سبعون بخلاف الانشاء لان التدارك
فانه لا يحتمل الكذب ش اي الانشاء لا يحتمل التدارك لان المراد
بالتدارك تدارك الكذب والانشاء لا يحتمل الكذب م فقلنا لا يقع الواحدة
اذا قال ذلك ش اي قوله انت طالق واحدة بل ثنتين م لغير المدخول
ش فانه اذا قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة لا يمكن التدارك
والابطال لكونه انشاء فاذا وقعت واحدة لم يبق المحل ليقع بقوله بل ثنتين
م بخلاف التعليق ش وهو قوله لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت
طالق واحدة بل ثنتين م فانه يقع الثلث ش عند الشرط م لانه قصد ابطال
الاول ش اي الكلام الاول وهو تعليق الواحدة بالشرط م واقر لو الثاني
بالشرط مقام الاول ش اي قصد تعليق الكلام الثاني بالشرط حال كونه
منفردا غير منضم الى الاول م ولا يمكن الاول ش اي الابطال المذكور
م ويمكن الثاني ش اي الاقرار المذكور م فتعلق بشرط آخر ش اي تعلق
الثاني وهو قوله ثنتين بشرط آخر فاجتمع تعليقان احدهما ان دخلت
الدار فانت طالق واحدة والثاني ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين
فاذا وجد الشرط وقع الثلث م فصار كما قال لا بل انت طالق

ثنتين

قوله بخلاف الواو يعني اذا كان العطف على الجزاء بالواو تعلق الثاني بالشرط المذكور بعينه من غير تقدير مثله لكون بواسطة الاول حتى
يكون الوقوع عند الشرط على الترتيب فلا يبقى المحل بواسطة وقوع الاول فلا يقع الثاني والثالث واذا كان العطف بثم يعلق
الثاني بشرط مقدر مماثل للمذكور حتى يكون بمنزلة التصريح بتكرير الشرط مثل ان دخلت الدار فانت طالق واحدة ان دخلت الدار
فانت طالق ثنتين فيقع الثلث بالدخول مرة واحدة وفيه نظر اذ لا دليل على وجوب تقدير الشرط وامتناع تعلقه بالشرط المذكور
بالالتفات من خطه

ثنتين ان دخلت الدار بخلاف الواو فانه للعطف على تقدير الاول
فيتعلق الثاني بواسطة الاول كما قلنا ش اي بخلاف ما اذا قال لغير المدخول
بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق فان الواو عطف
على تقدير الاول فيتعلق الثاني بعين ما تعلق به الاول بواسطة الاول فعند
وجود الشرط يكون الوقوع على الترتيب ولما لم يبق المحل لوقوع الاول
لا يقع الثاني والثالث كما قلنا في حرف الواو م لكن للاستدراك
بعد النفي اذا دخل في المفرد وان دخل في الجملة يجب اختلافهما فيها
وما بعدها وهي بخلاف بل ش اعلم ان لكن للاستدراك فان دخل في المفرد
يجب ان يكون بعد النفي نحو ما رايت زيدا لكن عمرا فانه يتدارك عدم
رؤية زيد برؤية عمرو وان دخل في الجملة لا يجب كونه بعد النفي بل يجب اختلاف
الجملتين في النفي والاثبات فان كانت الجملة التي قبل لكن مثبتة وجب
ان يكون التي بعدها منفية وان كانت التي قبلها منفية وجب ان يكون
التي بعدها مثبتة وهي بخلاف بل في ان بل للاعراض عن الاول ولكن ليس للاعراض
عن الاول م فان اقر لزيد بعبد فقال زيد ما كان لي قط لكن لعمرو فان
وصل فلعمرو وان فصل فللمقر لان النفي يحتمل ان يكون تكذيبا لاقراره فيكون
ش اي النفي م ردا الى المقر ويمكن ان لا يكون اذ يجوز ان يكون العبد
معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر انه لزيد فقال زيد العبد
كان معروفا بانه لي لكنه كان في الحقيقة لعمرو فقوله لكن لعمرو بيان تغيير
لذلك الشيء فيتوقف عليه ش اي على قوله لكن لعمرو م بشرط الوصل ش
لان بيان التغيير لا يصح الا موصولا وقد ذكرنا في المتن انه بيان تغيير
لان ظاهر كلامه يدل على الاحتمال الاول المذكور في المتن وقد عرف

قوله وعلى هذا قالوا اذا ادعى بكر دارا في يد عمرو انها له وجحدها عمرو فاقام بكر بينة فقضى القاضي بالدار له ثم قال بكر ما كانت الدار لي قط
لكنها لزيد بكلام متصل فصدقه زيد في الاقرار وكذبه في انه لم يكن لي قط وهذا معنى قولهم فقال زيد باع بكر الدار مني او وهبها لي بعد
القضاء ففي هذه الصورة قالوا الدار لزيد وعلى بكر المقضي له قيمة الدار لعمرو المقضى عليه لانه لما وصل الاستدراك بالنفي وهو
بيان تغيير له فكانه تكلم بهما معا فثبت موجبهما معا اعني نفي الملك عن نفسه وثبوت الملك لزيد وانما احتيج الى اثباتهما معا لانه

في بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف على الآخر فيثبت حكمهما معا
لا انه يثبت الحكم في الصدر ثم يخرج البعض م وعلى هذا قالوا في المقضي
له بدار بالبينة اذا قال ما كانت لي قط لكنها لزيد وقال زيد باع مني او وهب
لي بعد القضاء ان الدار لزيد وعلى المقضي له القيمة للمقضي عليه لانه اذا وصل
فكانه تكلم بالنفي والاستدراك معا فيثبت موجبهما معا وهو النفي عن نفسه
وثبوت ملك زيد معا ثم تكذيب الشهود واثبات ملك المقضي عليه لازم لذلك
البيع فيثبت بعد ثبوت موجبي الكلامين ش وهما النفي عن نفسه وثبوت
ملك لزيد م فيكون حجة عليه ش اي على المقضي له م لا على زيد فيضمن القيمة
ثم ان اتسق الكلام تعلق ما بعده بما قبله ش يرجع الى اول البحث وهو ان
لكن للاستدراك فينظر ان الكلام مرتبط ام لا اي يصلح ان يكون ما بعد لكن
تداركا لما قبله او لا فان صلح يحمل على التدارك م والا فهو كلام مستانف ش
اي وان لم يتسق اي لا يصلح ان يكون ما بعدها تداركا لما قبلها يكون ما بعدها
كلاما مستانفا م نحو لك علي الف قرض فقال المقر له لا لكن غصبت
الكلام متسق فصح الوصل على انه نفي السبب لا الواجب ش فان قوله لا لا يمكن
حمله على نفي الواجب لانه لو حمل على نفي الواجب لا يستقيم قوله لكن غصبت ولا يكون
الكلام متسقا مرتبطا فحملناه على نفي السبب فلما نفى كونه قرضا تدارك بكونه
غصبا فصار الكلام مرتبطا ولا يكون ردا لاقراره بل يكون نفي السبب م
بخلاف ما اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة فقال لا اجيز النكاح لكن اجيزه
بمائتين ينفسخ النكاح وجعل لكن مبتدا لانه لا يمكن اثبات هذا النكاح
بمائتين ش ففي هذه المسئلة الكلام غير متسق لان انشاءه ان لا يصح
النكاح الاول بمائة لكن يصح بمائتين وذا لا يمكن لانه لما قال لا اجيز النكاح

انفسخ

انفسخ النكاح الاول فلا يمكن اثبات ذلك النكاح بمائتين فيكون نفي
ذلك النكاح واثباته بعينه فعلم انه غير متسق فحملنا قوله لكن اجيزه
بمائتين على انه كلام مستانف فيكون اجازة لنكاح آخر بمهر مائتان
م او لاحد الشيئين لا للشك فان الكلام لا افهام وانما يلزم الشك من المحل
وهو الاخبار بخلاف الانشاء فانه للتخيير كآية الكفارة فقوله هذا
ح او هذا انشاء شرعا فاوجب التخيير بان يوقع العتق في ايهما شاء و
يكون هذا ش اي ايقاع العتق في ايهما شاء م انشاء حتى يشترط صلاحية
المحل ش اي حين ايقاع العتق في ايهما شاء م واخبار لغة ش عطف
على قوله انشاء شرعا م فيكون بيانه اظهار الواقع فيجبر عليه ش اي
على البيان اعلم ان هذا الكلام انشاء في الشرع لانه يحتمل الاخبار
لانه وضع للاخبار لغة حتى لو جمع بين حر وعبد وقال احدكما حر او قال
هذا حر او هذا لا يعتق العبد لاحتمال الاخبار هنا فمن حيث انه انشاء شرعا
يوجب التخيير اي يكون له ولاية ايقاع هذا العتق في ايهما شاء ويكون هذا
الايقاع انشاء ومن حيث انه اخبار لغة يوجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول
فعليه ان يظهر ما في الواقع وهذا الاظهار لا يكون انشاء لما هو الواقع
فلما كان للبيان وهو تعيين احدهما شبهان شبه الانشاء وشبه
الاخبار عملنا بالشبهين فمن حيث انه انشاء شرطنا صلاحية
المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق
ومن حيث انه اخبار قلنا يجبر على البيان فانه لا جبر في الانشاءات بخلاف
الاخبارات كما اذا اقر بالمجهول حيث يجبر على البيان م وهذا ما قيل
ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه وفي قوله وكلت هذا

او هذا ايهما تصرف صح فلهذا ش اى لما قلنا ان او فى الاثنا للتخيير م
اوجب البعض التخيير فى كل انواع قطع الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا
او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض وقلنا
ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية وهى معلومة عادة من قتل او قتل واخذ مال
او اخذ مال او تخويف ش فالقتل جزاء القتل والقتل والاخذ جزاء القتل
او الصلب واخذ المال جزاء قطع اليد والرجل والتخويف جزاء النفى اى الحبس
الدايم م على انه ورد فى الحديث بيانه على هذا المثال وان اخذ وقتل فعند ابى
حنيفة رح انه ان شاء قطع ثم قتل او صلب وان شاء قتل او صلب لان
الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد ولهذا قالا فى هذا او هذا العبد ودابته انه
باطل لان وضعه لاحدهما الذى هو اعم من كل وهو غير صالح للعتق هنا وقال
ابو حنيفة رح انه يحمل على الواحد المعين مجازا اذ العمل بالحقيقة متعذر ولو قال
هذا او هذا او هذا يعتق الثالث ويخير فى الاولين كانه قال احدهما
وهذا ش يمكن ان يكون معناه هذا او هذان فيخير بين الاول والاخيرين
لكن حمله على قولنا احدهما وهذا اولى لوجهين الاول انه يكون تقدير
احدهما وهذا وعلى ذلك الوجه يكون تقدير هذا او هذان
وان ولفظ احد مذكور فى المعطوف عليه لا لفظ وان فالاولى ان يضمر فى
المعطوف ما هو مذكور فى المعطوف عليه والثانى ان قوله او هذا مغير لمعنى
قوله هذا ثم قوله وهذا غير مغير لما قبله لان الواو للتشريك فيقتضى وجود
الاول فيتوقف اول الكلام على المغير لا على ما ليس بمغير فيثبت التخيير بين الاول
والثانى بلا توقف على الثالث فصار معناه احدهما ثم قوله او هذا يكون
عطفا على احدهما وهذان الوجهان تفرد بهما خاطرى م واذا استعمل او

فى النفى

فى النفى يعم نحو ولا تطع منهم آثما او كفورا اى لا هذا ولا ذاك لان تقديره
لا تطع احدا منهما فيكون نكرة فى موضع النفى فان قال لا افعل هذا او هذا
يحنث بفعل احدهما واذا قال هذا وهذا يحنث بفعلهما لا احدهما
لان المراد المجموع ش اى لا يحنث بفعل احدهما لانه حلف على انه لا يفعل
هذا المجموع فلا يحنث بفعل البعض بل بفعل المجموع م الا ان يدل الدليل
على ان المراد احدهما ش كما اذا حلف لا يرتكب الزنا والاكل مال
اليتيم فان الدليل دال على ان المراد احدهما فى النفى اى لا يفعل احدهما
لا هذا ولا ذاك م بان لا يكون للاجتماع تاثير فى المنع ش اى دلالة الدليل
على ان المراد احدهما انما تثبت بان لا يكون للاجتماع تاثير فى المنع واعلم
ان هذا اليمين للمنع فان كان لاجتماع الامرين تاثير فى المنع اى انما منعه
لاجل الاجتماع فالمراد نفى المجموع كما اذا حلف لا يتناول السمك واللبن
فههنا للاجتماع تاثير فى المنع فان تناول احدهما لا يحنث اما فى الصورة
الاولى فالدليل دال على انه انما حلف لاجل ان كلا منهما محرم فى الشرع
فالمراد نفى كل منهما فيحنث بفعل احدهما وايضا كما ان الواو للجمع فانها
ايضا نائبة عن العامل فيحتمل ان يراد لا يفعل المجموع فلا يحنث بفعل واحد منهما
ويحتمل ان يراد لا يفعل هذا ولا يفعل هذا فيتعدد اليمين فيحنث بفعل كل
واحد منهما فيحتاج الى الترجيح بدلالة الحال وهو ما ذكرنا فاحفظ هذا البحث
فانه بحث بديع محتاج اليه فى كثير من المسائل م وقد يكون للاباحة نحو
جالس الفقهاء او المحدثين والفرق بينهما وبين التخيير ان المراد فيه
فلا يملك الجمع بينهما بخلاف الاباحة فله ان يجالس كلا الفريقين ش
اعلم ان المراد بالتخيير منع الجمع وبالاباحة منع الخلو م ويعرف بدلالة الحال

ان المراد ايهما فعلى هذا قالوا في لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا له ان
يكلمهما لان الاستثناء من الحظر اباحة وقد تستعار حتى كقوله تعالى
ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم لان احدهما يقع بوجود الاخر
كالمغيا يقع بالغاية فان في حلف لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك
فان دخل الاولى اولا حنث فان دخل الثانية اولا بر **حتى للغاية**
نحو حتى مطلع الفجر وحتى رأسها وقد يجيء للعطف فيكون المعطوف
اما افضل او اخس وتدخل على جملة مبتدأة فان ذكر الخبر نحو ضربت
حتى زيد غضبان **ش** جواب الشرط هنا محذوف اي فيها او فالخبر ذلك
م والا **ش** اي وان لم يذكر الخبر **م** يقدر من جنس ما تقدم نحو اكلت السمكة
حتى رأسها بالرفع اي ماكول وان دخل الافعال فان احتمل الصدر والاول
والاخر الانتهاء اليه فللغاية نحو حتى يعطوا الجزية وحتى يتبين لهم والا
فان صلح لان يكون سببا للثاني يكون بمعنى كي نحو اسلمت حتى ادخل الجنة
والا فللعطف المحض فان قال عبدي حر ان لم اضربك حتى تصيح حنث
ان اقلع قبل الصياح **ش** لان حتى للغاية في مثل من الصوت وان قال
عبدي حر ان لم اتك حتى تعديني فاتاه فلم يعده لم يحنث لان قوله
حتى تعديني لا يصلح للانتهاء بل هو داع الى الاتيان ويصلح سببا والعدة
جزاء فحمل عليه ولو قال حتى اتغدى عندك فللعطف المحض لان فعله لا يصلح
جزاء لفعله فصار كقوله ان لم اتك فاتغد عندك حتى اذا تغدى من غير تراخ
بر وليس لهذا **ش** اي للعطف المحض **م** نظير في كلام العرب بل اخر
ش اي انفقها **م** استعانة **حروف الجر الباء** للالصاق و
والاستعانة فتدخل على الوسايل كالاثمان فان قال بعت هذا العبد بكر

يكون بيعا وفي بعت كرا بالعبد يكون سلما فبراعي شرايطه و
لا يجري الاستبدال في الكر بخلاف الاول فان قال لا اخرج الا
باذني يجب لكل خروج اذن **ش** لان معناه الا خروجا ملصقا باذني
م وفي الا ان اذن لا **ش** اي ان قال لا اخرج الا ان آذن لا يجب
لكل خروج اذن بل ان اذن مرة واحدة فخرج ثم خرج مرة اخرى بغير اذنه
لا يحنث قالوا لانه استثنى الاذن من الخروج لان ان مع الفعل بمعنى
المصدر والاذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن ارادة المعنى الحقيقي
وهو الاستثناء فيكون مجازا عن الغاية والمناسبة بين الاستثناء
والغاية ظاهرة فيكون معناه الى ان آذن فيكون الخروج
ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المنع **اقول**
يمكن تقديره على وجه آخر وهو ان ان مع الفعل المضارع بمعنى المصدر
والمصدر قد يقع حينا لسوء الكلام تقول اتيك خفوق النجم اي وقت
خفوق النجم فيكون تقديره لا اخرج وقتا الا وقت اذني فيجب
لكل خروج اذن ويمكن ان يجاب على هذا التقدير بحنث ان خرج مرة
اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحنث فلا يحنث بالشك **م** وقالوا
ان دخلت في آلة المسح نحو مسحت الحائط بيدي يتعدى الى المحل فيتناول
كله وان دخلت في المحل نحو وامسحوا برؤسكم لا يتناول كل المحل تقديره
الصقوها برؤسكم **ش** اعلم ان الآلة غير مقصودة بل هي واسطة بين
الفاعل والمنفعل في وصول اثر الفاعل الى المحل هو المقصود في الفعل المتعدي
فلا يجب استيعاب الآلة بل يكفي منها ما يحصل به المقصود بل يجب استيعاب
المحل في مسحت الحائط بيدي لان الحائط اسم المجموع وقد وقع مقصودا

فيراد كله بخلاف اليد فاذا دخل الباء في المحل وهي حرف مخصوص بالآلة فقد
شبه المحل بالآلة فلا يراد كله م على للاستعلاء ويراد به الوجوب
لان الدين يعلو ويركبه معنى ويستعمل للشرط نحو بايعتك على ان
لا تشركن بالله شيئا وهو في المعاوضات المحضة بمعنى الباء اجماعا مجازا
لان اللزوم يناسب الالصاق ش هذا بيان علاقة المجاز وانما يراد به
المجاز لان المعنى الحقيقي وهو الشرط لا يمكن في المعاوضات المحضة لانها لا تقبل
الخطر والشرط يجعلها قمارا فاذا قال بعت منك العبد على الف فمعناه
بالف م وكذا في الطلاق عندهما وعنده للشرط عملا باصله ش اي عند ابي
حنيفة رح انه كلمة على في الطلاق للشرط لان الطلاق يقبل الشرط
فيحمل على معناه الحقيقي م فمتى طلقتني ثلثا على الف فطلقها واحدة لا يجب
ثلث الالف عنده ش لانها للشرط عنده واجزاء الشرط لا ينقسم على
اجزاء المشروط م ويجب عندهما ش اي ثلث الالف لانها بمعنى الباء
عندهما فيكون الالف عوضا لاشرطا واجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض
م اما من فقد مر مسائلها ش اي في فصل العام في قوله من شئت من عبيدي
م الى لانتهاء الغاية فصدر الكلام ان احتمله فظاهر ش اي ان
احتمل الانتهاء الى الغاية م والا فان امكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه
فذاك كقولك بعت الى شهر بثمن اجل الثمن ش لان صدر الكلام وهو البيع لا
يحتمل الانتهاء الى الغاية لكن يمكن تعلق قوله الى شهر بمحذوف دل الكلام
عليه فصار كقوله بعت واجلت الثمن الى شهر م وان لم يمكن ش اي ان لم يمكن
تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه م حمل على ما جر صدر الكلام ان احتمله ش
اي التاجر م كقوله انت طالق الى شهر ولا ينوي التنجيز والتاجر يقع

عند مضي

عند مضي شهر وعند زفر رح يقع في الحال ش فيبطل قوله الى شهر م ثم الغاية
ان كانت غاية قبل تكلم كقولك بعت هذا البستان من هذا الحائط الى فلك
واكلت السمكة الى راسها لا تدخل تحت المغيا وان لم تكن ش اي وان لم
تكن غاية قبل تكلم م فصدر الكلام ان لم يتناولها فهي لمد الحكم فكذلك في
الصيام الى الليل ش فان الصدر لا يتناول الغاية وهي الليل فيكون الغاية
لمد الحكم اليها فقوله فكذلك جواب الشرط اي لا تدخل الغاية تحت
المغيا م وان تناول ش اي تناول صدر الكلام الغاية نحو اليد فانها
تتناول المرفق م فذكرها لاسقاط ما وراءها ش اي ذكر الغاية يكون
لاسقاط ما وراء الغاية م نحو الى المرافق فتدخل تحت المغيا وللنحويين
في الى اربعة مذاهب الدخول الا مجازا ش اي دخول حكم الغاية تحت حكم
المغيا الا مجازا م وعكسه ش اي المذهب الثاني هو ان لا يدخل الغاية تحت
حكم المغيا الا مجازا كالمرافق فدخولها تحت حكم المغيا يكون بطريق
المجاز على هذا المذهب م والاشتراك ش اي المذهب الثالث هو الاشتراك
اي دخول الغاية تحت حكم المغيا في الى بطريق الحقيقة وعدم الدخول
ايضا بطريق الحقيقة م والدخول ان كان ما بعدها من جنس ما قبلها
وعدمه ان لم يكن ش هذا هو المذهب الرابع م وما ذكرنا في الليل
ش وهو ان صدر الكلام لما لم يتناول الغاية لا تدخل تحت حكم المغيا
م والمرافق ش وهو ان صدر الكلام لما تناول الغاية تدخل تحت حكم المغيا
م يناسب هذا الرابع ش اي معنى ما ذكرنا ومعنى ما ذكر النحويون في
المذهب الرابع شيء واحد وانما الاختلاف في العبارة فقط فان قول
النحويين ان الغاية ان كانت من جنس المغيا معناه ان لفظ المغيا ان كان

متناولا للغاية وانما اخترنا هذا المذهب الرابع لان الاخذ به عمل بشبهة الاربعة الثلثة لان تعارض الاولين اوجب الشك وكذا الاشتراك اوجب الشك
فان كان صدر الكلام لم يتناول الغاية لا يثبت دخولها تحت حكم المغيا بالشك
وان تناولها لا يثبت على وجهام وبعض الشارحين قالوا هي غاية للاسقاط فلا
تدخل تحته ش اي بعض المتاخرين من اصحابنا الذين شرحوا كلام علمائنا
المتقدمين بينوا بهذا الوجه وهو ان الى للغاية لا تدخل تحت المغيا مطلقا
لكن الغاية هنا ليست للغسل بل للاسقاط فلا تدخل تحت الاسقاط فيدخل
تحت الغسل ضرورة وذلك لان اليد لما كانت اسما للمجموع لا يكون الغاية غاية
لغسل المجموع لان غسل المجموع الى المرافق محال فقوله الى المرافق يفهم منه سقوط
البعض ومعلوم ان البعض الذي سقط غسله هو البعض الذي يلي الابط
فقوله الى المرافق غاية لسقوط غسل ذلك البعض فلا يدخل تحت السقوط م
فان قال له علي من درهم الى عشرة يدخل الاول للضرورة ش لانه جزء
لما فوقه والكل بدون الجزء محال م لا الآخر عند ابي حنيفة رحمه الله ش
فيجب تسعة وعندهما يدخل الغايتان فيجب عشرة وعند زفر لا يدخل
الغايتان فيجب ثمانية م وتدخل الغاية في الخيار عنده ش اي باع على انه بالخيار
الى غد يدخل الغد في الخيار اي يكون الخيار ثابتا في الغد عند ابي حنيفة رحمه الله
لان قوله على انه بالخيار يتناول ما فوقه فقوله الى الغد لاسقاط ما وراءه
م وكذا في الاجل واليمين في رواية الحسن عنه ش اي عن ابي حنيفة رحمه الله
م لما ذكرنا في المرافق ش اما الاجل فنحو بعت الى رمضان اي لا اطلب
الثمن الى رمضان واما اليمين فنحو لا اكلم زيدا الى رمضان فان قوله
لا اطلب الثمن ولا اكلم يتناول العمر فقوله الى رمضان لاسقاط ما وراءه

والغاية

م في الظرف والفرق ثابت بين اثباته واضماره فخصمت هذه
السنة تقتضي الكل بخلاف صمت في هذه السنة فلهذا في انت
طالق غدا يقع في اول النهار ليكون واقعا في جميع الغد وفي
الغد ان نوى آخر النهار يصح ولو قال انت طالق في الدار تطلق حالا
الا ان ينوي في دخولك الدار فيتعلق به وقد يستعار للمقارنة ان لم يصلح
ظرفا نحو انت طالق في دخولك الدار فيصير بمعنى الشرط فلا يقع بانت طالق
في مشيئة الله ويقع في علم الله لانه يرد به المعلوم ش اعلم ان التعليق بالمشيئة
متعارف لا التعليق بالعلم فلا يقال انت طالق ان علم الله تعالى وذلك
لان مشيئة الله تعالى متعلقة ببعض الممكنات دون البعض فاما علم الله
تعالى فانه متعلق بجميع الممكنات والممتنعات فقوله في علم الله لا يرد به التعليق
فالمراد ان هذا ثابت في معلوم الله تعالى م اسماء الظرف وفي مع للمقارنة
فيقع اثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة مع واحدة
وقبل للتقديم فيقع واحدة ان قال لها ش اي لغير المدخول بها م انت طالق
واحدة قبل واحدة ش لان القبلية صفة للطلاق المذكور اولا فلم تبق
محلا للآخر م واثنتان لو قال قبلها ش اي يقع ثنتان ان قال لغير المدخول
بها انت طالق واحدة قبلها واحدة لان الطلاق المذكور اولا واقع في الحال
والذي وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع في الحال يقع ايضا في الحال
بناء على انه لو قال انت طالق امس يقع في الحال فيقعان معا م وبعد
على العكس ش اي لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بعد واحدة
يقع ثنتان لما بيناه في قوله قبلها واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة
بعدها واحدة يقع واحدة لما بيناه في قوله قبل واحدة م وعند الحضرة

قوله ان للشرط اى لتعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة فقط اى من غير اعتبار ظرفية ونحوها كما فى اذا ومتى فتدخل فى امر على خطر الوجود اى متردد بين ان يكون وان لا يكون ولا يستعمل فيما هو قطعى الوجود او قطعى الانتفاء الا على تنزيلها منزلة المشكوك لنكتة تلويح

فقوله لفلان عندى الف يكون وديعة لانه لا يدل على اللزوم

كلمات الشرط ان للشرط فقط فيدخل فى امر على خطر الوجود فان قال ان لم اطلقك فانت طالق فالشرط وهو عدم الطلاق يتحقق عند الموت فيقع فى آخر الحيوة **واذا** عند الكوفيين يجئ للظرف وللشرط نحو واذا يجاسر الجبن يدعى جندب وكقولك واذا تصيبك خصاصة فتجمل وعند البصريين حقيقة فى الظرف وقد يجئ للشرط بلا سقوط معنى الظرف ودخوله فى امر كائن او منتظر لا محالة **ومتى للظرف** خاصة فيقع بادنى سكوت فى متى لم اطلقك انت طالق لانه وجد وقت لم يطلق فيه وان قال اذا **ش** اى ان قال اذا لم اطلقك انت طالق **م** فعندهما كمتى **ش** اى كقوله متى لم اطلقك انت طالق حتى يقع بادنى سكوت عند ابى حنيفة بمنزلة ان **م** كما فى اذا شئت فانه كمتى شئت **ش** لا يتقيد بالمجلس اى لو قال لها طلقى نفسك اذا شئت فانه كمتى شئت بالاتفاق حتى لا يتقيد بالمجلس بخلاف طلقى نفسك ان شئت فانه يتقيد بالمجلس فابو يوسف ومحمد رحمهما الله حملا كلمة اذا على كلمة متى فى قوله اذا لم اطلقك انت طالق بجامع ان اذا محمول على متى بالاتفاق فى قوله طلقى نفسك اذا شئت **م** وعند ابى حنيفة رحمه الله فان **ش** اى قوله اذا لم اطلقك فانت طالق عند ابى حنيفة رحمه الله موكقوله ان لم اطلقك فانت طالق فاحتاج ابو حنيفة رحمه الله الى الفرق **م** والفرق انه لما جاء لكلا المعنيين وقع الشك فى مسئلتنا فى الوقوع فى الحال فلا يقع بالشك وثم فى انقطاع تعلقه بالمشية فلا ينقطع بالشك **ش** اى لما جاء اذا بمعنى متى وبمعنى ان ففى قوله اذا لم اطلقك انت طالق ان حمل على متى يقع فى الحال وان حمل على ان يقع عند الموت فوقع الشك فى الوقوع فى الحال فلا يقع

قوله فاحتاج ابو حنيفة الى الفرق بين قوله اذا لم اطلقك فانت طالق وقوله طلقى نفسك اذا شئت حيث جعل اذا فى الاول لمحض الشرط بمنزلة ان حتى لا يقع الطلاق الا فى آخر الحيوة وفى الثانى للظرف بمنزلة متى حتى لا يتقيد بالمشية بالمجلس وحاصل الفرق ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع بالشك وفى التعليق الاصل الاستمرار فلا ينقطع بالشك تلويح

بالشك

بالشك فصار مثل ان وثم اى فى طلقى نفسك اذا شئت لا شك ان الطلاق تعلق فى الحال بمشيتها فان حمل على ان انقطع تعلقه بالمشية وان حمل على متى لا ينقطع ولا شك انه فى الحال متعلق ولا ينقطع بالشك **م وكيف سوال** عن الحال فان استقام **ش** اى السوال عن الحال وجواب ان محذوف اى فيها او يحمل على السوال عن الحال **م والا بطلت ش** اى ان لم يستقم السوال عن الحال تبطل كلمة كيف وتحنث **م** فيعتق فى انت حر كيف شئت لانه لا يستقيم السوال عن الحال فيعتق بقوله انت حر وتبطل كيف شئت واعلم ان كلمة كيف فى مثل قوله انت حر كيف شئت او انت طالق كيف شئت ليست للسوال عن الحال بل صارت مجازا ومعناها انت حر او انت طالق بائنة كيفية شئت فعلى هذا المراد بالاستقامة هو ان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام كانت طالق كيف شئت فان الطلاق له كيفية وهى ان يكون رجعيا او باينا اما العتق فلا كيفية له فلا يستقيم تعلق الكيفية بصدر الكلام **م** وتطلق فى انت طالق كيف شئت وتبقى الكيفية اى كونه رجعيا او باينا خفية او غلبطة مفوضة اليها ان لم ينو الزوج وان نوى فان اتفقا فذاك والا فرجعية **ش** وهذا لانه لما فوض الكيفية اليها فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها وان نوى الزوج فان اتفق نيتهما يقع ما نويا وان اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين اما نيتها فلانه فوض اليها واما نيته فلان الزوج هو الاصل فى ايقاع الطلاق فاذا تعارضا تساقطا فبقى اصل الطلاق وهو الرجعى **م** وعندهما يتعلق الاصل ايضا **ش** اى فى انت طالق كيف شئت يتعلق اصل الطلاق ايضا بمشيتها **م** فعندهما ما لا يقبل الاشارة **ش** اى ما لا يكون من قبيل المحسوسات **م** فى له واصله سواء **ش** اظن ان هذا مبنى على امتناع قيام العرض

بالعرض فان العرض الاول ليس محلا للعرض الثاني بل كلاهما
حالان في الجسم فليس احدهما اولى بكونه اصلا ومحلا والآخر بكونه فرعا وحالا
فيما نحن فيه لا نقول ان الطلاق اصل والكينونة عرض قائم به وان الاصل
موجود بدون الفرع بل هما سواء في الاصلية والفرعية لكن لا انفكاك
لاحدهما عن الآخر اذ الطلاق لا يوجد الا وان يكون رجعيا او بائنا فاذا تعلق
احدهما بمشيتها تعلق الآخر م **فصل في الصريح والكناية**
الصريح لا يحتاج الى النية والكناية يحتاج اليها ولاستتارها لا يثبت بها
ما تندرئ بالشبهات فلا يحد بالتقريض لو لست انا بزان قالوا و
كنايات الطلاق تطلق مجازا لان معانيها غير مستترة لكن الابهام فيها يتصل بها
كالبائن مثلا فانه مبهم في انها بائنة عن اي شيء عن النكاح او عن غيره فاذا
نوى منها ش وهو البينونة عن النكاح م تعين وتبين بموجب الكلام ولو جعلت
كناية حقيقة تطلق رجعية لانهم قرروا بما يستتر منه المراد والمراد
المستتر هنا الطلاق فيصير كقوله انت طالق ش اعلم ان علماءنا لهم
لما قالوا بوقوع الطلاق البائن بقوله انت بائن وامثاله بناء على ان موجب
الكلام هو البينونة ورد عليهم ان هذه الالفاظ كنايات عندكم والكنايات
هي ما استتر المراد منها والمراد المستتر هو الطلاق في هذه الالفاظ فيجب ان
يقع بها الرجعي كما في انت طالق فاجاب مشايخنا بان اطلاق لفظ
الكناية على هذه الالفاظ بطريق المجاز كما ذكر في المتن فيقع بها البائن
لان موجب الكلام البينونة وهذا بناء على تفسير الكناية عندهم ولو فسروها
بتفسير علماء البيان يثبت المدعى وهو البينونة ولا يحتاج في الجواب الى هذا
التكلف وهو ان هذه الالفاظ كنايات بطريق المجاز فلهذا قال

م وبتفسير

م وبتفسير علماء البيان لا يحتاجون الى هذا التكلف لانها عندهم ان يذكر لفظ
ويقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له فيراد بالبائن معناه ثم ينتقل منه بنيته الى
الطلاق فتطلق على صفة البينونة لا انه اريد به الطلاق ش يتصل هذا بقوله
فيراد بالبائن معناه م الا في اعتدي ش فانه يقع به الرجعي وهو استثناء
من قوله فتطلق على صفة البينونة م لانه يحتمل ما بعد من الاقراء فاذا نواه
اقتضى الطلاق ان كان بعد الدخول وان كان قبله تبين بطريق الطلاق
اسم المسبب على السبب ويرد عليه انه ذكر ان المسبب انما تطلق على السبب اذا
كان المسبب مقصودا منه وهنا ليس كذلك وكذا استبرئي رحمك بعين هذا
الدليل ش اي الدليل الذي ذكر في اعتدي فيحتمل انه امر بالاستبراء لتتزوج زوجا آخر فاذا نوى اقتضى الطلاق كما مر م وكذا انت واحدة
لانه يحتمل الطلاق فاذا نوى يقع بها الرجعي ولا تبين لعدم دلالته على البينونة
م **التفسير الثالث** ش في ظهور المعنى وخفائه م اللفظ اذا
ظهر منه المراد يسمى ظاهرا بالنسبة اليه ثم ان زاد الوضوح بان سيق
الكلام له يسمى نصا ثم ان زاد حتى سد باب التأويل والتخصيص يسمى مفسرا
ثم ان زاد حتى سد باب احتمال النسخ ايضا يسمى محكما كقوله تعالى واحل
الله البيع وحرم الربوا ظاهر في الحل والحرمة نص في التفرقة بينهما ش
اي بين البيع والربوا لانه في جواب الكفار عن قولهم انما البيع مثل الربوا م وقوله
مثنى وثلاث ورباع ظاهر في الحل نص في العدد ش لان الحل قد علم
من غير هذه الآية ولانه اذا ورد الامر بشيء مقيد ولا يكون ذلك الشيء
واجبا فالمقصود اثبات هذا القيد كقوله بيعوا سواء بسواء م ونظير المفسر
قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقوله فاقتلوا المشركين كافة والمحكم

قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم وقوله عم الجهاد ماض الى يوم القيمة س
النظير ان الاولان للمفسر والمحكم مذكوران في كتب الاصول وفي التمثيل
بهما نظر لان الفرق بين المفسر والمحكم ان المفسر قابل للنسخ
والمحكم غير قابل له والمثالان المذكوران وهما قوله تعالى فسجد الملائكة وقوله
ان الله بكل شيء عليم في تلك سواء لانهم ان ارادوا قبول النسخ وعدمه
بحسب اللفظ فكل منهما مفسر اذ ليس في الآيتين ما يمنع النسخ بحسب اللفظ فان ارادوا
بحسب محل الكلام او اعم فكل منهما محكم لان الاخبار بسجود الملائكة لا يقبل النسخ
كما ان الاخبار بعلم الله تعالى لا يقبله فلاجل هذا اوردت مثالين في الحكم الشرعي
ليظهر الفرق بين المفسر والمحكم فقوله تعالى قاتلوا المشركين كافة مفسر لان
قوله كافة سد لباب التخصيص لكنه يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا وقوله عم
الجهاد ماض الى يوم القيامة محكم لان قوله الى يوم القيامة سد لباب النسخ م
والكل يوجب الحكم الا انه يظهر التفاوت عند التعارض واذا خفي فان خفي لعارض
يسمى خفيا وان خفي لنفسه فان ادرك عقلا فمشكل اولا بل نقلا فمجمل اولا
اصلا فمتشابه فالخفي كاية السرقة خفيت في النباش والطرار لاختصاصهما
باسم آخر فينظر ان كان لخفاء لمزية يثبت فيه الحكم وللنقصان لا والمشكل
اما لغموض في المعنى نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب
وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال في الفم فانه باطن من وجه خفي لا يفسد
الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه خفي لا يفسد بدخول شيء في الفم
فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظاهر في الطهارة الكبرى ش خفي وجب
غسله في الجنابة م وبالباطن في الصغرى ش فلا يجب غسله في الحدث الاصغر وهذا
اولى من العكس لان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على التكلف

والمبالغة لا قوله فاغسلوا وجوهكم م او لاستعارة بديعة نحو قوارير من فضة
ش فقوله لاستعارة عطف على قوله والمشكل اما لغموض في المعنى وانما
المشكل هذا بسبب الاستعارة لان القارورة تكون من الزجاجة لا من الفضة
فالمسر لهو ان صفاء ماصفاء الزجاجة وبياضها بياض الفضة م والمجمل
كآية الربوا ش فان قوله تعالى وحرم الربوا مجمل لان الربوا في اللغة هو الفضل
وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان المسر لهو ان فضل فيكون مجملا
ثم لما تبين المنع عم الربوا في الاشياء الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب والتامل
ليعرف علة الربوا والحكم في غير الاشياء الستة م والمتشابه كالمقطعات
في اوائل السور واليد والوجه ونحوهما وحكمه الخفي الطلب والمشكل الطلب
والتامل والمجمل الاستفسار ثم الطلب ثم التامل ان احتيج اليهما كما في الربوا
والمتشابه التوقف ش اي حكم المتشابه التوقف فهذا من باب العطف
على عاملين والمجرور مقدم نحو في الدار زيد والحجرة عمرو ش في قوله تعالى
وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم فبعض العلماء قرؤا بالوقف
على الا الله وقفا لازما والبعض قرؤا بلا وقف فعلى الاول الراسخون غير
عالمين بالمتشابهات وهو مذهب علمائنا رحمهم الله وهذا اليق بنظم القرآن
حيث جعل اتباع المتشابهات حظ الزائغين والاقرار بحقيته مع العجز عن
دركه حظ الراسخين وهذا يفهم من قوله تعالى آمنا به كل من عند ربنا اي سواء
علمنا او لم نعلم والاليق بهذا المقام ان يكون قوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا
سؤالا للعصمة عن الزيغ السابق ذكره الداعي الى اتباع المتشابهات الذي
يوقع صاحبه في الفتنة والضلالة وايضا على ذلك المذهب يقولون آمنا
خبر مبتدا محذوف والاصل م فكما ابتلي من له ضرب جهل بالامعان في السبر

وانما قال ضرب من الجهل لانه لا تكليف للجاهل الذي لا يعلم شيئا فللراسخ في العلم نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل نوع اخر وابتلاء
الراسخ اعظم النوعين بلوى لان البلوى في ترك المحبوب اكثر من البلوى في تحصيل غير المراد واعمها جدوى اي نفعا لانه اشق فثوابه اكثر
بلا تنوين ق
بلا تنوين كدعوى د

ش اي في طلب العلم والمراد به بذل المجهود والطاقة في طلب العلم م ابتلى
الراسخ في العلم بالتوقف ش اي عن طلبه وهذا جواب اشكال وهو ان
الكلام للافهام فلما لم يكن للراسخين بالعلم حظ في العلم بالمتشابهات فما الفائدة
في انزال المتشابهات فيجب ان الفائدة في الابتلاء فكما يبتلى الجاهل بالمبالغة
في طلب العلم يبتلى الراسخ بكبح عنان ذهنه عن التامل والطلب فان رياضة
البليد تكون بالعدو ورياضة الجواد بكبح العنان والمنع عن السير م
وهذا اعظمهما بلوى واعمهما جدوى ش اي هذا النوع من الابتلاء اعظم
النوعين بلوى والنوعان من الابتلاء ما ذكرنا من ابتلاء الجاهل والعالم
وانما كان اعظمهما بلوى لان هذا الابتلاء هو ان يسلم ذلك الى الله تعالى
ويفوضه اليه ويلقي نفسه في مدرجة العجز والهوان ويتلاشى علمه في علم الله تعالى
ولا يبقى له في بحر الفناء اسم ولا رسم وهذا منتهى اقدام الطالبين وقد
قيل العجز عن درك الادراك ادراك م مسئلة قيل الدليل
اللفظي لا يفيد اليقين لانه مبني على نقل اللغة والنحو والتصريف وعدم الاشتراك
والمجاز والاضمار والنقل ش اي يكون منقولا من الموضوع له الى معنى آخر م
والتخصيص والتقديم ش اوردوا في مثاله واسروا النجوى الذين ظلموا تقديره
والذين ظلموا اسروا النجوى كيلا يكون من قبيل اكلوني البراغيث م والتاخير
والناسخ والمعارض العقلي وهي ظنية اما الوجوديات ش وهي نقل اللغة والنحو
والتصريف م فلعدم عصمة الرواة وعدم التواتر واما العدميات
ش وهي من قوله وعدم الاشتراك الخ م فلان مبناها على الاستقراء وهذا
باطل ش اي ما قيل ان الدليل اللفظي لا يفيد اليقين م لان بعض اللغات والنحو
والتصريف بلغ حد التواتر ش كاللغات المشهورة غاية الشهرة ورفع الفاعل

ونصب المفعول

ونصب المفعول وان ضرب وما على وزنه فعل ماض وامثال ذلك فكل
تركيب مؤلف من هذه المشهورات قطعي كقوله تعالى ان الله بكل شيء
عليم ونحن لا ندعي قطعية جميع النقليات ومن ادعى ان لا شيء من التركيبات
بمفيد للقطع بمدلوله فقد انكر جميع المتواترات كوجود بغداد وغيرها وهو الا
محض السفسطة والعناد م والعقلاء لما يستعملون الكلام في خلاف
الاصل عند عدم القرينة وايضا قد يعلم بالقرائن القطعية ان الاصل
هو المراد والا يبطل فائدة التخاطب وقطعية المتواتر اصلا واعلم
ان العلماء يستعملون العلم القطعي في معنيين احدهما ما يقطع الاحتمال
اصلا كالحكم والمتواتر والثاني ما يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل كالظاهر
والنص والخبر المشهور مثلا فالاول يسمونه علم اليقين والثاني علم الطمانينة
التفسير الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى فهي
على الموضوع له او جزئه او لازمه المتاخر عبارة ان سيق الكلام له
واشارة ان لم يسق وعلى لازمه المحتاج اليه اقتضاء وعلى الحكم في
شيء يوجد فيه معنى يفهم لغة ان الحكم في المنطوق لاجله دلالة ش واعلم
ان مشايخنا رحمهم لما قسموا الدلالات على هذه الاربع وجب ان يحمل
كلامهم على الحصر لئلا يفسد تقسيمهم فاقول الذي فهمت من كلامهم
ومن الامثلة التي اوردوها لهذه الدلالات ان عبارة النص دلالته
على المعنى المسوق له سواء كان ذلك المعنى عين الموضوع له او جزئه او لازمه
المتاخر واشارة النص دلالته على احد هذه الثلثة ان لم يكن مسوقا له
واما قلنا ذلك لان الحكم الثابت بالعبارة في اصطلاحهم ان يكون ثابتا
بالنظم ويكون سوق الكلام له والحكم الثابت بالاشارة ان يكون ثابتا

بالنظم ولا يكون سوق الكلام له ومرادهم بالنظم اللفظ وقد قالوا قوله تعالى
للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم سيق لايجاب سهم من
الغنيمة للفقراء المهاجرين وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار
الحرب والمعنى الاول وهو الايجاب سهم من الغنيمة لهم هو المعنى الموضوع له
وقد جعلوه عبارة فيه فيكون المعنى الموضوع له ثابتا بالنظم والمعنى الثاني
وهو زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب جزء الموضوع له لان الفقراء هم
الذين لا يملكون شيئا فكونهم بحيث لا يملكون ما خلفوا في دار الحرب
جزء لكونهم بحيث لا يملكون شيئا فيكون جزء الموضوع له فلما سموا دلالة
على زوال ملكهم عما خلفوا اشارة والاشارة ثابتة بالنظم فيكون جزء
الموضوع له ثابتا بالنظم واما اللازم المتاخر ثابت بالنظم عندهم فلانهم
قالوا ان قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن سيق لايجاب نفقة الزوجات
على الزوج الذي ولدن لاجله وهو المعنى الموضوع له وفيه اشارة الى
ان الاب منفرد في الانفاق على الولد اذ لا يشاركه احد في هذه النسبة
فكذا في حكمها وهو الانفاق على الولد وهذا المعنى لازم خارجي للموضوع له
متاخر عنه ولما جعلوه اشارة الى هذا المعنى جعلوا اللازم الخارجي المتاخر
ثابتا بالنظم فالمثال الاول عبارة في الموضوع له اشارة الى جزئه والمثال الثاني
عبارة في الموضوع له اشارة الى لازمه وهو انفراده بنفقة الاولاد وايضا
الى جزئه وهو ان النسب الى الاباء الى آخر ما ذكر في المتن واذا قالت امراة
لزوجها نكحت على امراة فطلقها فقال ارضا لها كل امراة لي فطالق
طلقت كلهن قضاء فالمعنى الموضوع له طلاق جميع نسائه وقد سيق
الكلام لجزء الموضوع له وهو طلاق بعضهن اي غير من المراة فيكون عبارة

في جزء الموضوع له اشارة الى الموضوع له وهو طلاق الكل وايضا الى جزء آخر
وهو طلاق من المراة وايضا الى لازم الموضوع له وهو لوازم الطلاق
كوجوب المهر والعدة ونحوهما وقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا سيق
للازم المتاخر وهو التفرقة بينهما فيكون عبارة فيه واشارة الى الموضوع له
والى جزائه والى اللوازم الاخر وانما قيدنا باللازم المتاخر لانهم سموا
دلالة اللفظ على اللازم المتقدم اقتضاء وانما جعلوا كذلك لان دلالة الملزوم
على اللازم المتاخر كالعلة على المعلول اقوى من دلالته على اللازم غير المتاخر
كالمعلول على العلة فان الاولى مطردة دون الثانية اذ لا دلالة
للمعلول على العلة الا ان يكون معلولا مساويا ولان النص المثبت للعلة
مثبت للمعلول تبعا لها اما المثبت للمعلول فغير مثبت لعلته التي هي اصل
بالنسبة الى المعلول فيحسن ان يقال ان المعلول ثابت بعبارة النص المثبت
للعلة ولا يحسن ان يقال ان العلة ثابتة بعبارة النص المثبت للمعلول فتبين
من هذه الابحاث حدود العبارة والاشارة والاقتضاء واما حد دلالة
النص فهو قوله وعلى الحكم في شيء اي دلالة اللفظ في شيء يوجد فيه معنى
يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجل ذلك المعنى يسمى دلالة النص
نحو ولا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب والضرب شيء يوجد فيه الاذى
والاذى هو معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم بالحرمة في المنطوق وهو
التافيف لاجله ووجه الحصر في هذه الاربع ان المعنى ان كان عين
الموضوع له او جزءه او لازمه غير المتقدم عليه فعبارة ان سيق الكلام له
واشارة ان لم يسق وان كان لازمه المتقدم فاقتضاء وان لم يكن
شيء من ذلك فان وجد في هذا المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة ان
الحكم

في المنطوق لاجلها فدلالة نص وان لم يوجد فلا دلالة اصلا وانما قلنا
يفهم كل من يعرف اللغة لانه ان لم يفهم احد او يفهم البعض دون البعض
فلا دلالة من حيث اللفظ اذ الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من
هو عالم بالوضع وبهذا القيد خرج القياس فان المعنى في القياس لا يفهمه كل من
يعرف اللغة فانه لا يفهمه الا المجتهد هذا منتهى اقدام التحقيق والتنقيح في
هذا الموضع ولم يسبقني احد الى كشف الغطاء عن هذه الدلالات ومن
لم يصدقني فعليه بمطالعة كتب المتقدمين والمتاخرين م كقوله تعالى
للفقراء المهاجرين سيق لاستحقاق سهم من الغنيمة وفيه اشارة
الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وكقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن
وكسوتهن سيق لايجاب نفقتها على الوالد وفيه اشارة الى ان النسب الى
الاب والى ان للاب ولاية تملك ماله لانه نسب ابنه بلام الملك س فيقتضي
كمال اختصاص الولد واختصاص ماله بابيه على قدر الامكان وتملك الولد
غير ممكن لكن تملك ماله ممكن فيثبت هذا م والى المراد بالانفاق على الولد
اذ لا يشاركه احد في هذه النسبة فكذا في حكمها والى ان اجر الرضاع يستحق
عن التقدير س لان الله تعالى اوجب على الاب رزق امهات الولد من غير
تقدير فان اراد استيجار الوالدة لرضاع ولدها يكون ثابتا بالاشارة
وان اراد استيجار غير الوالدة فثبوته بدلالة النص لا باشارته لعدم ثبوته
بالمنطوق م وقوله تعالى وعلى الوارث اشارة الى ان الورثة ينفقون
بقدر الارث لان العلة هي الارث لان النسبة الى المشتق توجب
عليه الماخذ وكقوله تعالى اطعام عشرة مساكين فيه اشارة الى ان الاصل فيه
هو الاباحة والتمليك ملحق به س وعند الشافعي لا يجوز الا بالتمليك كما في
الكسوة

م لان الاطعام جعل الغير طاعما لا جعله مالكا والحق به التمليك دلالة
لان المقصود قضاء حوائجهم وهي كثيرة فاقيم التمليك مقامها ولا كذلك
الكسوة س اي لا يكون الاصل في الكسوة الاباحة م لان الكسوة بالكسر
الثوب فوجب ان يصير العين كفارة وذا بتمليك العين لا الاعارة اذ هي
ترد على المنفعة على ان الاباحة في الطعام تتم المقصود ش اي مسلمنا
ان الكسوة بالكسر مصدر لكن الاباحة في الطعام وهي ان ياكلوا على
ملك المبيح تتم المقصود م دون اعارة الثوب س وهي ان يلبسوا
على ملك المبيح فانه لا يتم بها المقصود فان للمبيح ولاية الاسترداد في اعارة
الثوب ولا يمكن الرد في الطعام بعد الاكل م واما دلالة النص وهي نحو
الخطاب كقوله تعالى ولا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب لان المعنى
المفهوم منه وهو الاذى ش اي المعنى الذي يفهم منه ان التاففيف حرام
لاجله وهو الاذى م موجود في الضرب بل اشد وكالكفارة بالوقاع وجبت
عليه س اي على الرجل م نصا وعليها ش اي على المراة م دلالة س
لان المعنى الذي يفهم موجبا للكفارة هو الجناية على الصوم وهي مشتركة
بينهما م وكوجوب الكفارة عندنا في الاكل والشرب بدلالة نص ورد في
الوقاع لان المعنى الذي يفهم في الوقاع موجبا للكفارة هو كونه جناية
على الصوم فانه الامساك عن المفطرات الثلث فيثبت الحكم فيهما بل اولى
لان الصبر عنها اشد والداعية اكثر فبالحري ان يثبت الزاجر فيهما
وكوجوب الحد عندنا في اللواطة بدلالة نص ورد في الزنا فان المعنى الذي
يفهم منه قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى وهذا موجود في
اللواطة بل زيادة لانها في الحرمة وسفح الماء فوقه ش اي فوق الزنا

قوله لكنا نقول حاصل الجواب انا لا نسلم ان المعنى الموجب للحد هو مجرد قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى بل مع
هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب تلويح

اما في الحرمة فلان حرمة اللواطة لا تزول ابدا واما في سفح الماء فلانها تضيع الزنا
الماء على وجه لا يتخلق منه الولد م وفي الشهوة مثله لكنا نقول الحمل في
سفح الماء والشهوة لان فيه هلاك البشر لان ولد الزنى هالك حكما وفيه
افساد الفراش ش اي فراش الزوج لانه يجب فيه اللعان ويثبت الفرقة
بسببه ويشتبه النسب م واما تضييع الماء فقاصر ش اي ما قالا من
تضييع الماء في اللواطة فقاصر في الحرمة م لانه يحل بالعزل والشهوة فيه
من الطرفين فيغلب وجوده ش اي وجود الزنا م والترجيح بالحرمة غير نافع
ش اي ترجيح اللواطة على الزنا بالحرمة غير نافع في وجوب الحد م لان الحرمة
من المعاني ش اي المعاني المحضة بالزنى وهي هلاك البشر وافساد
الفراش واشتباه النسب م لا يوجب الحد كالبول وكوجوب القصاص
بالمثقل عندهما بدلالة قوله عليه السلام لا قود الا بالسيف ش يحتمل معنيين
احدهما ان القصاص لا يقام الا بالسيف والثاني ان لا قود الا بسبب القتل
بالسيف م فان المعنى الذي يفهم موجبا ش حال عن الضمير في يفهم م للجزاء
الكامل عن انتهاك حرمة النفس ش متعلق بالجزاء والانتهاك افتعال من
النهك وهو القطع يقال سيف نهيك اي قاطع ومعناه قطع الحرمة بما لا يحل
وفي تاج المصادر نهكت كسي شكستن م الضرب ش حبران م بالاطيفة
البدن وقال ابو حنيفة رحمه الله المعنى جرح يفيض البنية ظاهرا
وباطنا فانه ح بقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التي بها الحيوة فيكون
الحمل وكوجوب الكفارة عند الشافعي رحمه الله في قتل العمد واليمين الغموس
بدلالة نص ورد في الخطاء والمعقودة ش اوجب الشافعي رحمه الكفارة في القتل
العمد بدلالة نص ورد في الخطاء وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطاء فتحرير

رقبة

قوله فيجب ان يكون سببها اي سبب الكفارة دايرا بين الحظر والاباحة فيضاف العقوبة الى الحظر والعبادة الى الاباحة فيقع الاثر
على وفق الموثر ففي القتل الخطاء معنى الاباحة من جهة الرمي الى صيد او كافر ومعنى الحظر من جهة ترك التثبت واضافته الانسان
المعصوم وفي اليمين المعقودة معنى الاباحة من جهة انها عقد مشروع لفصل الخصومات وفيها تعظيم اسم الله تعالى ومعنى الحظر
من جهة الحنث والكذب والدايرين الحظر والاباحة تكون صغيرة فتحتمل العبادة التي هي الكفارة لقوله تعالى ان الحسنات

رقبة مؤمنة واوجب الكفارة في الغموس بدلالة نص ورد في المعقودة
وهو قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الاية م لانه لما
اوجب القتل الكفارة مع وجود العذر فاولى ان تجب بدونه فاذا
وجبت في المعقودة اذا كذبت فاولى ان تجب في الغموس وهي كاذبة في
الاصل لكنا نقول الكفارة عبادة ليصير ثوابها جبرا لما ارتكب
فلهذا تؤدى بالصوم وفيها معنى العقوبة فانها جزاء تزجره عن ارتكاب
المحظور فيجب ان يكون سببها دايرا بين الحظر والاباحة كقتل الخطاء
والمعقودة فان اليمين مشروعة والكذب حرام فاما العمد والغموس
فكبيرة محضة وهي لا تلايم العبادة وهي نحو الصغاير لا الكباير وقال الله
تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات فان قيل ينبغي ان لا تجب
في القتل بالمثقل لانه حرام محض ش هذا اشكال على قوله فيجب ان يكون سببها
دايرا بين الحظر والاباحة فان القتل بالمثقل حرام محض فيجب ان لا تجب فيه
الكفارة م قلنا فيه شبهة الخطاء ش اي في القتل بالمثقل شبهة الخطاء
فانه ليس بآلة القتل م وهي ش اي الكفارة م مما يحتاط في ايجابه فيجب
بشبهة السبب ش والسبب القتل الخطاء م فان قيل فينبغي ان تجب فيما
اذا قتل مسلما متعمدا فان الشبهة قائمة ش هذا اشكال على قوله فيه شبهة
الخطاء فان قتل المستامن فيه شبهة الخطاء بسبب المحل فان المستامن
كافر حربي فظنه محلا يباح قتله كما اذا قتل مسلما ظنه صيدا او حربيا و
اذا كان فيه شبهة الخطاء ينبغي ان يجب فيه الكفارة كما في القتل بالمثقل
يجب الكفارة لشبهة الخطاء م قلنا الشبهة في محل الفعل فاعتبرت
في العقوبة فانه مقابل بالمحل من وجه لقوله تعالى ان النفس بالنفس

قوله والثابت بدلالة النص اعلم ان الثابت بالاشارة والعبارة سواء في الثبوت بالنظم وفي القطعية ايضا عند الاكثر
الا انه عند التعارض تقدم العبارة على الاشارة لمكان القصد بالسوق كقوله عم في النساء انهن ناقصات عقل ودين
الحديث سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وهو معارض بما روي انه عليه السلام
قال اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فرج تلويح

قوله الا عند التعارض فان الثابت بالعبارة اولى لان فيها النظم والمعنى المقصود بالدلالة المعنى فعند التعارض يقدم النظم ما لا يحتمل التخصيص وفي الدلالة المعنى فعند التعارض يقدم المعنى عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة في الجماع بالعبارة لانه النص الوارد في الجماع متعمدا فيعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفي الكفارة فرجحت على دلالة النص فيه فيثبت بالعبارة وهو اي الثابت بدلالة النص ملحق بالقياس لان المعنى الذي يعلم بالرأي بالقياس يدرك في القياس بالنظر بالمنطوق لا لحله يدرك في القياس بالنظر والاجتهاد وفي دلالة النص بمنزلة الثابت لافادة المعنى فيصير بمنزلة الثابت بالعبارة والى ان التعليل اشارة الى انه لا يقف على النصوص العلة من الشرعي وفي القياس المنصوص العلة من الشرعي والعقلي البين وغير البين تلويح

قوله فيثبت بالعبارة اي مع اركانه وشرائط العمل لا يسقط بحال فلا يثبت مع تغير في الاثم وخيار الرؤية والعيب حتى لو كان جسما عاقلا اهلية الاعتاق حتى لو كان جسما عاقلا منه البيع بهذا الكلام تلويح

قوله لا عموم للمقتضى على لفظ اسم المفعول اي للازم المقدم الذي اقتضاه الكلام صحيحا لان الضرورة ترتفع باثبات ذلك فلا جميعها لانه عبارات ما ورد عند عدم دلالة الاصلي بمنزلة المسكوت عنه والمقتضى معنى من عوارض اللفظ تلويح

قوله واما المقتضي بالكسر على لفظ اسم الفاعل فنحو اعتق عبدك عني بالف ومقتضاه هو البيع لان اعتاق الرجل عبده بوكالة
الغير ونيابته يتوقف على جعله ملكا له وسبب الملك ههنا البيع بقرينة قوله عني بالف فيكون البيع لازما متقدما لمعنى الكلام
والاقتضاء هو دلالة هذا الكلام على البيع وكان الانسب بما سبق ان يقول واما الاقتضاء فكما في هذا المثال والمراد بالمقتضي
ههنا اعم من الشرعي والعقلي البين وغير البين تلويح

المقتضي فنحو اعتق عبدك عني بالف بمقتضى البيع ضرورة صحة العتق ش
فصار كانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق م فيثبت
ش اي البيع م بقدر الضرورة صحة العتق ولا يكون كالملفوظ حتى لا يجب
شروطه ش اي لا يجب ان يثبت جميع شروطه بل يثبت من الاركان و
الشروط ما لا يحتمل السقوط اصلا لكن ما يحتمل سقوطه في الجملة لا يثبت
م فقال ابو يوسف رحمه الله ش هذا تفريع لما مر انه لا يثبت شروطه م لو
قال اعتق عبدك عني بغير شيء انه يصح عن الآمر ويستغني الهبة عن
القبض وهو شرط كما يستغني البيع عن القبول وهو ركن قلنا يسقط
ما يحتمل السقوط والقبول مما يحتمله ش اي القبول باللسان في البيع
مما يحتمل السقوط م كما في التعاطي لا القبض ش اي في الهبة م ولا عموم للمقتضى
ش اي ان كان المعنى المقتضى معنى تحته افراد لا يجب ان يثبت جميع افراده
م لانه ثابت ضرورة فيتقدر بقدرها وما لم يعم لا يقبل التخصيص
في قوله لا آكل لان طعاما ثابت اقتضاء وايضا لا تخصيص الا في اللفظ
فان قيل يقدر اكلا وهو مصدر ثابت لغة ش ودلالة الفعل
على المصدر بطريق المنطوق لانها دلالة تضمينية فالثابت لغة على قسمين
حقيقي منطوق كالمصدر ومجازي محذوف نحو واسال القرية م فيعتبر
كقوله لا آكل اكلا ش ونية التخصيص في لا آكل اكلا صحيحة بالاتفاق
م قلنا المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية لا على الافراد بخلاف
قوله لا آكل اكلا فان اكلا نكرة في موضع النفي وهي عامة فيجوز تخصيصها
بالنية فان قيل اذا لم يكن لا آكل عاما ينبغي ان لا يحنث بكل اكل قلنا
انما يحنث لانه مندرج تحت ماهية الاكل ش فان قوله لا آكل معناه

فاما الفعل فعمد خالص والكفارة جزاء الفعل وفي المثقل الشبهة في الفعل
فاوجبت الكفارة واسقطت القصاص فانه جزاء الفعل ايضا من وجه
ش يعني شبهة الخطاء في قتل المسلم انما هي في محل الفعل لا في الفعل
فان قتل المسلم من حيث الفعل عمد محض فاعتبرت الشبهة فيما هو جزاء المحل
والقصاص جزاء المحل من وجه فاعتبرت الشبهة فيه حتى لا يجب القصاص
بقتل المسلم ولم يعتبر من الشبهة فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه
وهو الكفارة فلم تجب الكفارة في قتل المسلم اما القتل بالمثقل فان
شبهة الخطاء فيه من حيث الفعل فاعتبرت فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه
وهو الكفارة حتى وجبت الكفارة فيه وكذا اعتبرت فيما هو جزاء الفعل من
وجه وهو القصاص حتى لم يجب القصاص فيه وينبغي ان تعلم ان الشبهة
مما تثبت الكفارة وتسقط القصاص واما قلنا ان القصاص من وجه
جزاء المحل ومن وجه جزاء الفعل اما الاول فلقوله تعالى ان النفس بالنفس
وكونه حقا لاوليا المقتول يدل على هذا واما الثاني فلانه شرع ليكون
زاجرا عن هدم بنيان الرب والزواجر كالحدود والكفارات انما هي جزاء
الافعال ووجوب القصاص على الجماعة بالواحد يدل على كونه جزاء الفعل
م والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة والاشارة الا عند التعارض
وهو فوق القياس لان المعنى في القياس مدرك رأيا لا لغة بخلاف
الدلالة فيثبت بها ما يندرئ بالشبهات ولا يثبت ذا بالقياس
ش اي ما يندرئ بالشبهات كالحدود والقصاص قال عليه السلام
ادرؤا الحدود بالشبهات واعلم ان بعض المسائل المذكورة في المتن
كلاما في انها ثابتة بدلالة النص ام بالقياس فعليك بالتامل فيها م واما

قوله واعلم ان في بعض المسائل يعني انه تابع القوم في ايراد الامثلة المذكورة لدلالة النص وفي بعضها نظر لوجوب الحد بالمواجهة والقصاص بالقتل بالمثقل لان المعنى الموجب يسمى قتلا لغة بل رأيا فهو من قبيل القياس الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحد والقصاص ادعوا قيد دلالة النص تلويح

المقتضى

لا يوجد منه ماهية الاكل وعدم وجود ماهية الاكل موقوف على ان لا يوجد
منه فرد من افراد الاكل اصلا فالدلالة على هذا المعنى بطريق الاقتضاء م
لا لان اللفظ يدل على جميع الافراد لوش اى بطريق المنطوق م فان قيل
ان قال لا اساكن فلانا ونوى في بيت واحد تصح نيته والبيت
ثابت اقتضاء قلنا انما يصح نيته لان المساكنة نوعان قاصرة وهي
ان يكونا في دار واحدة وكاملة وهي هذه ش اى المساكنة الكاملة هي
التي يسكنان في بيت واحد فنية البيت الواحد لا يكون من باب عموم
المقتضى بل من باب نية احد محتملي اللفظ المشترك او نية احد نوعي الجنس
وسيأتي تمامه في هذا الفصل وقد غيرت ههنا عبارة المتن بالتقديم
والتاخير هكذا م فنوى الكامل ولذلك قلنا في انت طالق وطلقتك
ونوى الثلث ان نيته باطلة لان المصدر الذي يثبت من المتكلم انشاء
امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء بخلاف طلقي نفسك فانه يصح
نية الثلث لان معناه افعلي فعل الطلاق فثبوت المصدر في المستقبل
بطريق اللغة فيكون كالملفوظ كسائر اسماء الاجناس على ما ياتي فان قيل
ثبوت البينونة في انت باين امر شرعي ايضا فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلث
قلنا نعم لكن البينونة على نوعين فيصح نية احدهما ولا كذلك الطلاق فانه
لا اختلاف فيه الا بالعدد ومما يتصل بذلك المحذوف وهو ما يتغير اثباته
المنطوق بخلاف المقتضى نحو واسأل القرية اى اهلها فاثبات الاهل
يتغير الكلام بنقل النسبة من القرية اليه فالمفعول حقيقة هو الاهل
فيكون ثابتا لغة فيكون كالملفوظ فيجري فيه العموم والتخصيص ش قوله
ولذلك اى لما ذكرنا ان المقتضى لا عموم له اصلا لا يصح نية الثلث في انت طالق

قوله ولذلك قلنا قد وقعت في باب الطلاق عبارات متشابهة صحت في البعض عند الاحناف نية الثلث دون البعض منها مثل طلقي نفسك وطلقتك واو اقع مثل انت طالق وطلاقا او طلقتك بالمصدر مثل انت طالق اتفاقا وذلك لان الطلاق في انت طالق ثابت بطريق الاقتضاء فلا يقع جميع ما خرج من الاوراد وهو الثلث وفي طلقي نفسك ثابت بطريق اللغة فيقع على الاقل فيكون كالملفوظ فيصح تعلقه على الاقل وعلى الكل كسائر اسماء الاجناس

وطلقتك

وتحقيق ذلك ان انت طالق يدل بحسب اللغة على اتصاف المراة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء وانما ذلك اى الطلاق الثابت بطريق الانشاء عن الرجل امر شرعي ثبت ضرورة ان اتصاف المراة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيتقدر بقدر الضرورة

فان قلت انت طالق وطلقتك

65

وطلقتك على الطلاق بطريق الاقتضاء لا بطريق اللغة لانه من حيث اللغة
يدل على اتصاف المراة بالطلاق لكن لا يدل على ثبوت الطلاق بطريق
الانشاء من المتكلم بهذا اللفظ وانما ذلك امر شرعي لا ثابت لغة فاذا
قيل الطلاق الذي يثبت من المتكلم بطريق الانشاء كيف يكون ثابتا
اقتضاء لان المقتضى في اصطلاحهم هو اللازم المحتاج اليه وهنا ليس كذلك
لان الطلاق يثبت بهذا اللفظ فثبوته يكون متاخرا فيكون من باب العبارة
فيصح فيه نية الثلث قلنا عنه جوابان احدهما انه ليس المراد بوضع الشرع
هذا اللفظ للانشاء ان الشرع اسقط اعتبار معنى الاخبار بالكلية ووضعه
للانشاء ابتداء بل الشرع في جميع اوضاعه اعتبر الاوضاع اللغوية حتى اعتبار
للانشاء الفاظا تدل على ثبوت معانيها في الحال كالفاظ الماضي والالفاظ
المخصوصة بالحال فاذا قال انت طالق وهو في اللغة للاخبار يجب كون
المراة موصوفة به في الحال فيثبت الشرع الايقاع من جهة المتكلم اقتضاء
ليصح هذا الكلام فيكون الطلاق ثابتا اقتضاء فهذا معنى وضع الشرع
للانشاء واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث لانه لا
عموم للمقتضى ولان نية الثلث انما يصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث
واحد اعتباري ولا يصح نية المجاز الا في اللفظ كنية التخصيص وثانيهما
ان قوله انت طالق يدل على الطلاق الذي هو صفة المراة لغة ويدل على
التطليق الذي هو صفة الرجل اقتضاء فالذي هو صفة المراة لا يصح فيه
نية الثلث لانه غير متعدد في ذاته وانما التعدد في التطليق حقيقة وباعتبار
تعدده يتعدد لازمه اى الذي هو صفة المراة فلما يصح فيه نية الثلث و
اما الذي هو صفة الرجل فلا يصح فيه نية الثلث ايضا لانه ثابت اقتضاء

تنبيه بمنزلة طلقت طلاق نحو

وهذا الوجه مذكور في الهداية والجواب الاول شامل لانت
طالق وطلقتك والثاني مخصوص بانت طالق واذا قال انت
طالق طلاقا او انت الطلاق فانه يصح فيهما نية الثلث ووجهه
على هذا الجواب الثاني مشكل لان الجواب الثاني هو ان الطلاق الذي
هو صفة المراة لا يصح فيه نية الثلث وفي قوله انت طالق طلاقا
لا شك ان طلاقا هو صفة المراة فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلث فنقول
اذا نوى الثلث تعين ان المراد بالطلاق هو التطليق فيكون مصدرا
لفعل محذوف تقديره انت طالق لاني طلقتك تطليقات ثلاثا وقوله
انت الطلاق اذا نوى الثلث فمعناه انت ذات وقع عليك
التطليقات الثلاثة واما على الجواب الاول فلا يجيء هذا الاشكال اذ
لم يقل ان الطلاق الذي هو صفة المراة لا يصح فيه نية الثلث بل يجوز
ذلك والطلاق ملفوظ فيصح فيه نية الثلث وان كان صفة للمراة
قوله كسائر اسماء الاجناس اي اذا كان كالملفوظ لكنه اسم جنس
وهو اسم فهو لا يدل على العدد بل يدل على الواحد الحقيقي او الاعتباري
كسائر اسماء الاجناس اذا كانت ملفوظة لا تدل على العدد بل على الواحد
اما حقيقة او اعتبارا على ما ياتي في الفصل الذي يذكر فيه ان الامر لا يدل
على العموم والتكرار ان الطلاق اسم فهو يتناول الواحد الحقيقي ويمكن ان
يراد به الواحد الاعتباري اي المجموع من حيث هو المجموع والمجموع في الطلاق
هو الثلث وقوله فان قيل ثبوت البينونة هذا اشكال على بطلان
نية الثلث في انت طالق وتقديره انكم قلتم ان المصدر الذي ثبت
من المتكلم انشاء امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء فلا يصح

فيه نية

قوله اي اذا كان كالملفوظ شرط جوابه
قوله لا يدل على العدد بل على الواحد
تقديره لكنه اسم جنس تقديره اذا كان
وقوله لكنه اسم جنس بيان لكنه اسم
كالملفوظ وهو ليس بملفوظ
جنس سلوح

فيه نية الثلث فكذلك ثبوت البينونة من المتكلم بقوله انت
باين امر شرعي ايضا فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلث وقوله قلنا
نعم لكن البينونة جواب عن هذا الاشكال ووجهه انا سلمنا ان البينونة
ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البينونة من حيث هي البينونة مشتركة
بين الخفيفة وهي التي يمكن رفعها والغليظة وهي التي لا يمكن رفعها
وهي الثلث او هي جنس بالنسبة اليهما ونية احد المحتملين صحيحة
في المقتضى وكذلك نية احد النوعين لانه لا بد وان يثبت احدهما
ولا يمكن اجتماعهما معا فلا بد ان ينوي احدهما لكن لا يصح نية عدد
معين فيه اذ لا عموم للمقتضى فلا دلالة على الافراد اصلا ولان
المقتضى ثابت ضرورة ولا ضرورة في العدد المعين فيثبت ما يرتفع
به الضرورة وهو الاقل المتيقن ولا كذلك في النوعين لانه لا يتصور
فيهما الاقل المتيقن لان الانواع لا يكون الا متنافية فلا بد ان
يصح نية احد النوعين وايضا لا يصح نية المجاز في المقتضى كنية ثلث
تطليقات في انت طالق طلاقا بناء على انها واحد اعتبارا
كما ذكرنا وقوله ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف بين افراده بحسب
النوع بل يختلف بحسب العدد فقط ولا يمكن ان يقال ان الطلاق يتنوع
على ما يمكن رفعه وعلى ما لا يمكن فان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا وقوله
ومما يتصل بذلك اي بالمقتضى هو المحذوف واعلم انه يشتبه
على بعض الناس المحذوف بالمقتضى ولا يعرفون الفرق بينهما فيعطون
احدهما حكم الآخر ويغلطون في كثير من الاحكام وان توهم متوهم
ان المحذوف يصير قسما خامسا بعد العبارة والاشارة والدلالة و
والاقتضاء

فيبطل الحصر في الاربعة المذكورة فهذا وهم باطل لان مرادنا باللفظ
الدال على المعنى في مورد التقسيم اللفظ اما حقيقة واما تقديرا وكل
ما هو محذوف لكنه ثابت لغة فانه في حكم الملفوظ فيكون اللفظ المنطوق
دالا على اللفظ المحذوف ثم اللفظ المحذوف دال على معناه باحد من
الاقسام الاربع فالدلالة المنقسمة على الاربعة دلالة اللفظ على
المعنى اما دلالة اللفظ على لفظ آخر فليس من باب دلالة اللفظ على المعنى

م فصل اعلم ان بعض الناس يقولون بمفهوم المخالفة وهو
ان يثبت الحكم في المسكوت عنه على خلاف القياس ما ثبت في المنطوق
وشرطه ش اى وشرط مفهوم المخالفة عند القائلين به م ان لا يكون
اولوية ش اى اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق
م ولا مساواته اياه ش اى مساواة المسكوت عنه المنطوق في
الحكم الثابت للمنطوق حتى لو ظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته
ثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة النص ورد في المنطوق او بقياسه
عليه م ولا خرج ش اى المنطوق م مخرج العادة نحو وربائبكم
اللاتي في حجوركم ش عرم الربائب على ازواج الامهات ووصفهن
بكونهن في حجورهم فلو لم يوجد هذا الوصف لا يقال بانتفاء الحرمة
لانه انما وصف الربائب بكونهن في حجورهم اخراجا للكلام مخرج
العادة فان العادة جرت بكون الربائب في حجور امهن فح لا يدل على
نفي الحكم عما عداه م ولا يكون ش اى المنطوق م سؤال او حادثة
ش كما اذا سئل عن وجوب الزكوة في الابل السائمة مثلا فقال بناء
على السؤال او بناء على وقوع الحادثة ان في الابل السائمة زكوة فوضعها

بالسوم

قوله ولا يلزم الكفر والكذب في قول من قال محمد رسول الله وزيد موجود يعني يلزم الامران في كل من القولين لان الاول يدل على
ان غير محمد ليس برسول وهو كذب وكفر والثاني يدل على ان غير زيد ليس بموجود وهو ايضا كذب وكفر لوجود الباري تعالى
والمص خصص الكفر بالاول والكذب بالثاني تلويح

بالسوم هنا لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم م او علم
المتكلم ش بالجر عطف على قوله السؤال م بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص
ش كما اذا علم ان السامع لا يعلم بوجوب الزكوة في الابل السائمة فقال بناء
على هذا ان في الابل السائمة زكوة لا يدل ايضا على عدم الحكم عند عدم السوم
فاذا تبين شرائط مفهوم المخالفة شرع في اقسامه فقال م منه ش
اى من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهي ان م تخصيص الشيء باسمه
ش سواء كان اسم جنس او اسم علم م يدل على نفي الحكم عما عداه ش
اى عما عدا ذلك الشيء م عند البعض لان الانصار فهموا من قوله
الماء من الماء ش اى الغسل من المني م عدم وجوب الغسل بالاكسال
ش وهو ان يفتر الذكر قبل الانزال م وعند البعض لا يدل والا يلزم الكفر
والكذب في محمد رسول الله وزيد موجود وكونهما ش اى ان دل على نفي
الحكم عما عداه يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله اذ يلزم حينئذ ان لا يكون
غير محمد رسولا وهو كفر ويلزم الكذب في زيد موجود لانه يلزم حينئذ
ان لا يكون غير زيد موجودا م والاجماع العلماء على جواز التعليل ش
فان الاجماع على جواز التعليل والقياس دال على ان تخصيص الشيء باسمه
لا يدل على نفي الحكم عما عداه لان القياس هو اثبات حكم مثل حكم الاصل
في صورة النزاع فعلم انه لا دلالة للحكم في الاصل على الحكم المخالف فيما عداه
م واما فهموا ذلك ش اى عدم وجوب الغسل بالاكسال م من اللام
وهو للاستغراق غير ان الماء انما يثبت مرة عيانا ومرة دلالة ش
جواب اشكال وهو ان يقال لما قلتم ان اللام للاستغراق كان معناه ان
جميع افراد الغسل في صورة وجود المني فلا يجب الغسل بالتقاء الختانين
بلا ماء فاجاب عن هذا بان الغسل لا يجب بدون الماء الا ان التقاء الختانين

دليل الانزال والانزال امر خفي فيدور الحكم مع دليل الانزال وهو
التقاء الختانين كما تدور الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر م ومنه
س اي من مفهوم المخالفة من المسئلة وهي ان م تخصيص الشيء
بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه عند الشافعي رحمه الله س ثم او نقول
تخصيص الشيء مبتدا ومنه خبره وقوله يدل خبر مبتدا محذوف اي
وهو الراجع الى تخصيص الشيء وقوله عما عداه ذلك الوصف والمراد نفي
الحكم عن ذلك الشيء بدون الوصف كقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات
خص الحل بالفتيات المؤمنات فيلزم عندهم عدم حل نكاح الفتيات
اي الاماء غير المؤمنات م للعرف فان في قوله الانسان
الطويل لا يطير تبادر الفهم الى ما ذكرنا ولهذا يستقبحه العقلاء س ثم
والاستقباح ليس لاجل نسبة عدم الطيران الى الانسان الطويل
لانه لو قال الانسان الطويل وغير الطويل لا يطير لا يستقبحه العقلاء فعلم
ان الاستقباح لاجل انه يفهم منه ان غير الطويل يطير م ولتكثير الفائدة
ولانه لو لم يكن فيه تلك الفائدة لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح س ثم
لانه لو لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكان الحكم فيما عدا الموصوف ثابتا
فتخصيص الحكم بالموصوف يكون ترجيحا من غير مرجح لان التقدير تقدير عدم
المرجحات الاخر كالخروج مخرج العادة الى آخره م ولان مثل هذا الكلام
يدل على علية هذا الوصف نحو في الابل السائمة زكوة فيقتضي العدم
عند عدمه وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر س ثم
اعلم ان القائلين بمفهوم المخالفة ذكروا في شرائطه ان التخصيص
انما يدل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يخرج مخرج العادة ولم يكن لسؤال او حادثة

عما عداه اي ح

اوعلم

68

او علم المتكلم بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص فجعلوا موجبات
التخصيص منحصرة في هذه الاربعة وفي نفي الحكم عما عداه فاذا لم
يوجد هذه الاربعة علم ان التخصيص لنفي الحكم عما عداه. فاقول
ان موجبات التخصيص لا تنحصر في تلك المذكورات م نحو الجسم
الطويل العريض العميق متحيز س ثم فان شيئا من هذه الاشياء
لا يوجد ومع ذلك لا يراد منه نفي الحكم عما عداه لانه لو كان نفي
الحكم عما عداه يلزم ان الجسم الذي لا يوجد فيه ذلك الوصف لا يكون
متحيزا وهذا محال لان الجسم لا يوجد بدون هذه الصفة وانما وصفه
تعريفا للجسم واشارة الى ان علة التحيز هذا الوصف م وكالمدح
او الذم س ثم فانه قد يوصف الشيء للمدح ولا يراد به الوصف
نفي الحكم عما عداه مع ان الامور الاربعة المذكورة غير متحققة وقوله
كالمدح عطف على قوله نحو الجسم اي موجبات التخصيص لا تنحصر
فيما ذكر نحو الجسم الى آخره ونحو المدح او الذم فان موجبات التخصيص
هذه اقصوا شيئا آخر غير ما ذكروا م او التاكيد نحو امس الدابر لا
يعود او غيره س ثم اي غير التاكيد م نحو وما من دابة في الارض
فلم يوجد الجزم بان كل الموجبات منتفية الا نفي الحكم عما عداه س ثم
فقوله وما من دابة في الارض وصف الدابة بكونها في الارض و
لا يراد نفي الحكم بدون ذلك الوصف لان الدابة لا تكون الا في
الارض مع انه لم يوجد شيء من موجبات التخصيص المذكورة وقد ذكر
في المفتاح انه انما وصفها بكونها في الارض ليعلم ان المراد ليس دابة
مخصوصة بل المراد كل ما يدب في الارض فعلم ان موجبات التخصيص

وفوائده اشياء كثيرة غير محصورة فلا يحصل الجزم بان كل موجبات
التخصيص منتفية الا نفى الحكم عما عداه وما ذكروا من استقباح العقلاء
فلانهم لم يجدوا فى هذا المثال لوصف الانسان بالطول فائدة اصلا
لكن المثال الواحد لا يفيد الحكم الكلى على انه كثيرا ما يكون فى كتاب الله تعالى
وكلام رسوله عليه السلام لكلمة واحدة الف فائدة يعجز عن دركها افهام العقلاء
وقوله لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح فى حيز المنع لان المرجح لا ينحصر فيما ذكر
م ولان انتفى درجاته س اى الوصف م ان يكون علة وهى
لا تدل على ما ذكر لان الحكم يثبت بعلل شتى س جواب عن قوله ولان
مثل هذا الكلام م ونحن نقول ايضا بعدم الحكم س اى عند عدم الوصف
م لكن بناء على عدم العلة س فيكون عدم الحكم عدما اصليا لا حكما شرعيا
م لا انه علة لعدمه س اى لا بناء على ان عدم الوصف علة لعدم الحكم
ومن ثمرات الخلاف انه اذا كان الحكم المذكور حكما عدميا لا يثبت الحكم
الثبوتى فيما عدا الوصف عندنا كقوله عليه السلام ليس فى العلوفة
زكوة فانه لا يلزم ان الابل اذا لم يكن علوفة كان فيها زكوة عندنا لان
الحكم الثبوتى لا يمكن ان يثبت بناء على العدم الاصلى وعنده يثبت فيما
عدا الوصف الحكم الثبوتى وايضا من ثمرات الخلاف صحة التعدية وعدمها
كما فى قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة هل يصح تعدية عدم جواز الكافرة فى
كفارة القتل الى كفارة اليمين وقد مر فى فصل المطلق والمقيد م
ونظيره قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات هذا لا يوجب تحريم نكاح
الامة الكتابية عندنا خلافا له مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة س
فان العادة ان لا ينكح المؤمن الا المؤمنة ثم اورد مسئلتين يتوهم

فيهما

69

فيهما انا قائلون بان التخصيص بالوصف يدل على نفى الحكم عما عداه
ومعا مسئلتنا الدعوة والشهادة فقال م ولا يلزم علينا امة ولدت
ثلثة فى بطون مختلفة فقال المولى الاكبر منى فانه نفى الاخرين لان هذا ليس
لتخصيصه س هذا دليل على قوله لا يلزم والمعنى ان كونه نفيا للاخرين
ليس لاجل ان التخصيص دال على نفى الحكم عما عداه م بل لان السكوت
فى موضع الحاجة بيان س فانه يحتاج الى البيان اى الى الدعوة لو كانت
الولد منه فلما سكت عن الدعوة يكون بيانا بانه ليس منه وايضا انما انتفى
نسب الاخرين لان الدعوة شرط لثبوت نسبهما ولم يوجد لا لانه نفى نسبهما
وانما قال فى بطون مختلفة حتى لو ولدت فى بطن واحد فان دعوة الواحد
دعوة للجميع م لا يقال لا حاجة الى البيان فانها صارت بالاول ام ولد فثبت
نسب الاخرين بلا دعوة لانه انما يكون كذلك ان لو كانت دعوة الاكبر
قبل ولادة الاخرين اما ههنا فلا س فان دعوة الاكبر فى مسئلتنا
متاخرة عن ولادة الاخرين فلا يكون الاخيران ولدى ام الولد بل مما ولد
الامة فيحتاج لثبوت نسبهما الى الدعوة م ولا يلزم اذا قال الشهود لا نعلم
له وارثا فى ارض كذا انه لا يقبل الشهادة عندنا هذا س اى عدم قبول
الشهادة عندنا م بناء على ان التخصيص دال على ما قلنا س اى على نفى
الحكم عما عداه فيفهم من هذا الكلام ان الشهود يعلمون له وارثا فى غير تلك
الارض فبناء على هذا المعنى لا يقبل شهادتهم م لان الشاهد
دليل على قوله ولا يلزم م لما ذكرنا لا حاجة اليه فاشتبه
وبها ترد الشهادة ونحن لا ننفى الشبهة فيما نحن فيه س اى فى التخصيص
بالوصف اى لا ننفى كونه شبهة فى نفى الحكم عما عداه والشبهة كافية

في عدم قبول الشهادة ولا حاجة الى الدلالة م وقال ابو حنيفة له هذا س
اي السكوت عن غير الارض المذكورة م سكوت في غير موضع الحاجة
لان ذكر المكان غير واجب ومؤمنا س اي ذكر المكان المذكور م يحتمل
الاحتراز عن المجازفة س فانهم ربما كانوا متفحصين عن احوال تلك
الارض فاراد وابنفي علمهم بالوارث في ارض كذا نفي وجوده فيها
لانه لو كان موجودا فيها لكانوا عالمين به اما سائر الاراضي فلا معرفة لهم
باحوالها فحققوا عدم الوارث بالارض المذكورة دون سائر الاراضي
احترازا عن المجازفة م ومنه التعليق بالشرط يوجب العدم عند عدمه عند
الشافعي فهم انه علة بشرطيته فان الشرط ما ينتفي الحكم بانتفائه وعندنا
العدم لا يثبت به س اي بالتعليق م بل يبقى الحكم على العدم الاصلي س
حتى لا يكون هذا العدم حكما شرعيا بل عدما اصليا يعين ما ذكرنا في التخصيص
بالوصف وما ذكرنا من ثمرة الخلاف ثم يظهر هنا ايضا م لان الشرط يقال
لامر خارج يتوقف عليه الشيء ولا يترتب كالوضوء وقد يقال للمعلق به
وهو ما يترتب عليه الحكم ولا يتوقف فالشرط بالمعنى الاول يوجب ما ذكرتم
لا بالمعنى الثاني س اي ينتفي المشروط عند انتفاء الشرط بالمعنى الاول
كالوضوء شرط لصحة الصلوة فانه ينتفي صحة الصلوة عند انتفاء الوضوء
وليس المراد ان انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط بهذا المعنى حكم شرعي
بل لا شك ان عدم صحة الصلوة عند عدم الوضوء عدم اصلي لكن مع ذلك
يكون عدم الوضوء دالا على عدم صحة الصلوة واما الشرط بالمعنى الثاني
فانه لا دلالة لانتفائه على انتفاء المشروط فان المشروط يمكن ان
يوجد بدون الشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء الدخول

يمكن ان يقع

قوله تعالى ومن لم يستطع اي من لم يملك زيادة في المال تقدر على نكاح الحرة فلينكح مملوكة من الاماء المؤمنات فعنده لا يجوز نكاح الامة
عند استطاعة نكاح الحرة ويكون هذا حكما شرعيا ثابتا بطريق المفهوم مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا هو عدم اصلي
لا حكم شرعي فلا يصلح مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم على ما هو مذهب الشافعي في ان المخصص لا يجب ان يكون موجودا
بالعام ولانا سنحاله على ما هو مذهبنا في التراجي انه نسخ لا تخصيص وذلك لان الناسخ يجب ان يكون حكما شرعيا لا عدما اصليا

70

يمكن ان يقع الطلاق بسبب آخر م فقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا
الآية يوجب عدم جواز نكاح الامة عند طول الحرة عنده ويجوز عندنا س
قال الله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت
ايمانكم من فتياتكم المؤمنات علق جواز نكاح الامة بعدم القدرة على
نكاح الحرة فان كانت القدرة على نكاح الحرة ثابتة ثبت عدم جواز
نكاح الامة عنده فيصير مفهوم الآية مخصصا عنده لقوله تعالى واحل لكم
ما وراء ذلكم وعندنا لم يدل على نفي الجواز لا يصلح مخصصا ولانا سنجيء
لتلك الآية فيثبت الجواز بتلك الآية م وهذا بناء س اي هذا الحكم
مبني م على ان الشافعي اعتبر المشروط بدون الشرط فانه يوجب
الحكم على جميع التقادير فالتعليق قيد س اي الحكم م بتقدير تعليق
واعدامه س اي الحكم م على غيره فيكون له س اي للتعليق م تاثير
في العدم س اي عدم الحكم م ونحن نعتبره معه س اي نعتبر المشروط
مع الشرط م فان الشرط والجزاء كلام واحد اوجب الحكم على تقدير وهو
سالت عن غيره فالمشروط بدون الشرط مثل انت طالق س
اي المشروط وهو قولنا انت طالق في قولنا انت طالق ان دخلت
الدار اذا اخذ مجردا عن الشرط فهو بمنزلة انت في انت طالق لانه
ليس بكلام بل مجموع الشرط والجزاء كلام واحد فلا يكون موجبا للحكم
على جميع التقادير كما زعم م فعلى هذا س اي على هذا الاصل وهو انه اعتبر
المشروط بدون الشرط ونحن اعتبرنا المشروط مع الشرط م المعلق بالشرط
نحو ان دخلت الدار فانت طالق انعقد سببا عنده لكن التعليق اخر
الحكم الى زمان وجود الشرط س على ما ذكرنا ان المشروط بدون الشرط

واعتبر الشافعي التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب فان قوله ان دخلت الدار لا يؤثر في قوله انت طالق ولا يجعله
معدوما بعد ما صار موجودا وانما يؤثر في حكمه على معنى انه لولا التعليق لثبت حكمه في الحال كما ان شرط الخيار اثر في حكم البيع
وهو الملك دون انعقاد السبب فاعتبره بالتعليق الحسي فان تعليق القنديل لا يؤثر في ثقله الذي هو علة السقوط
بالاعدام وانما يؤثر في حكمه وهو السقوط ابو ملك

موجب للحكم على جميع التقادير فصار انت طالق سببا والتعليق
قيد الحكم بتقدير معين واعدم الحكم على غيره من التقادير فصار انت
طالق سببا للحكم ويكون تاثير التعليق في تاخير الحكم لا في منع السببية
م فابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك س هذا تفريع على ان المعلق
بالشرط انعقد سببا عنده فان وجود الملك شرط عند وجود السبب
بالاتفاق والمعلق انعقد سببا عند الشافعي فاذا علق الطلاق او
العتاق بالملك فالملك غير موجود عند وجود السبب فيبطل التعليق
م وجوز تعجيل النذر المعلق س فان التعجيل بعد وجود السبب قبل
وجوب الاداء صحيح بالاتفاق كتعجيل الزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو
النصاب فالنذر المعلق انعقد سببا عنده فيجوز التعجيل م وكفارة
اليمين اذا كانت مالية س فان الشافعي رح انه جوز تعجيل الكفارة
المالية قبل الحنث فان اليمين سبب للكفارة عنده بناء على هذا
الاصل فيثبت نفس الوجوب بناء على السبب وانما يثبت وجوب الاداء
عند الشرط وهو الحنث م لان المالي يحتمل الفصل بين نفس الوجوب
ووجوب الاداء كما في الثمن بان يثبت المال في الذمة مع انه لا يجب اداؤه بخلاف
البدني س ففي الكفارة المالية انفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء
ثابت كما في الثمن فان نفس الوجوب بالشراء ووجوب الاداء بالمطالبة فاما
في البدنية فلا ينفك احدهما عن الاخر ففي المالي لما ثبت نفس الوجوب بناء
على السبب افاد صحة الاداء وفي البدني لما لم يثبت لم يصح الاداء واما
قوله فلا ينفك احدهما عن الاخر ففي فصل الامر يأتي ان في العبارة البدنية
ينفك نفس الوجوب عن وجوب الاداء م وعندنا لا ينعقد سببا الا عند

وجود الشرط

قوله فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك يشكل بما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امراة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق
فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلثا فبلغ ذلك رسول الله فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر للعقل التاويل فلا بد من ان يكون
نسخه او عدم صحته قوله والسبب عندنا للكفارة هو الحنث عند ابي حنيفة رح انعقد للبر وصنعت للاعتياد اليه والكفارة
انما تجب على تقدير عدم البر فلا يكون اليمين مفضيا اليها الا مفضيا افضاء الشيء الى ما لا يتحقق الا عند عدم ذلك الشيء الثاني ان السبب

وجود الشرط لان السبب ما يكون طريقا الى الحكم وقبل وجود الشرط ليس
كذلك على ما مهدنا من الاصل س وهو انما نعتبر المشروط مع الشرط
فلا يكون موجبا للوقوع لما ذكرنا ان الجزاء بمنزلة انت في انت طالق
فلا ينعقد سببا للحكم بل انما يصير سببا عند وجود الشرط م فيختلف
الحكم في المسائل المذكورة على ان اليمين انعقدت للبر فكيف يكون
سببا للكفارة بل سببها الحنث س لما لم ينعقد سببا عندنا اختلف
الحكم في المسائل المذكورة فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان الملك
متحقق عند وجود السبب قطعا ولا يجوز تعجيل النذر والكفارة عندنا
لان التعجيل قبل السبب لا يجوز بالاتفاق والسبب انما يصير سببا عند وجود
الشرط في باب النذر والسبب للكفارة هو الحنث عندنا فان اليمين
لم ينعقد سببا للكفارة لانها انعقدت للبر والكفارة انما تجب على
تقدير الحنث فلا يكون اليمين سببا للكفارة بل هي شرط لها والحنث
سبب م وفرقه بين المالي والبدني غير صحيح اذ المال غير مقصود
في حقوق الله تعالى س وانما المقصود هو الاداء فيصير كالبدنية م و
تبين الفرق س اي على مذهبنا م بين الشرط وبين الاجل وشرط
الخيار فان هذين دخلا على الحكم اما الاجل فظاهر س فانه داخل
على الثمن لا على البيع م واما خيار الشرط فلان البيع لا يحتمل الخطر وانما ثبت
الخيار بخلاف القياس فدخوله على الحكم دون السبب اسهل من دخوله
عليهما فاما الطلاق والعتاق فيحتملان الخطر س اي الشرط لانه يصير
بالشرط قمارا فشرط الخيار شرع مع المنافي فان كان داخلا على السبب
يكون داخلا على السبب والحكم جميعا فدخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله

واما الطلاق والعتاق فهما من الاسقاطات دون الاثباتات فيحملان الشرط فيعمل بالاصل وهو ان يدخل التعليق على السبب
فلا يلزم تاخير الحكم عن سببه وان يحمل الشيء على كماله وكمال التعليق ان يدخل على السبب اذ لا ضرورة هنا في الاقتصار على مجرد
الحكم ويحمل التعليق على الناقص منه بخلاف البيع فانه لا يحتمل الخطر اي الشرط لكونه من الاثباتات فيصير بالشرط قمارا وهو
حرام محض تلويح

عليهما فاما الطلاق والعتاق فيحملان الشرط والاصل ان يدخل التعليق
في السبب كيلا يتخلف الحكم عن السبب ولا مانع من دخوله على السبب فيدخل
عليه بخلاف البيع والله اعلم م الباب الثاني

في افادة الحكم الشرعي س اي افادة اللفظ الحكم الشرعي كالوجوب
والحرمة ونحوهما م اللفظ المفيد له اما خبر س ان احتمل الصدق والكذب
من حيث هو اي مع قطع النظر عن العوارض ككونه خبر مخبر صادق م
او انشاء س ان لم يحتمل م واخبار الشارع س كقوله تعالى والوالدات
يرضعن اولادهن م الذ س اي من الانشاء م لانه اول على الوجود
س اعلم ان اخبار الشارع يراد به الامر مجازا وانما عدل عن الامر
الى الاخبار لان المخبر به ان لم يوجد في الاخبار يلزم كذب الشارع و
الما مور به ان لم يوجد في الامر لا يلزم ذلك فاذا اريد المبالغة
في وجود الما مور به عدل الى لفظ الاخبار مجازا م واما الانشاء فالمعتبر
من اقسامه هنا الامر والنهي فالامر قول القائل استعلاء افعل
والنهي قوله استعلاء لا تفعل والامر حقيقة في هذا القول اتفاقا
مجاز عن الفعل عند الجمهور وعند البعض حقيقة فما يدل على انه س اي
على ان الامر م للايجاب يدل على ايجاب فعل الرسول عم لان فعله امر
حقيقة وكل امر للايجاب احتجوا على الاصل س وهو ان الامر حقيقة
في الفعل م بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله وعلى الفرع
س وهو ان فعله عم للايجاب م بقوله عم صلوا كما رايتموني اصلي
قلنا ليس حقيقة في الفعل لان الاستعمال خلاف الاصل ولانه اذا قيل
ولم يقل افعل بفتح نفيه س اي نفي الامر اي يصح لغة وعرفا ان يقال انه

وفي هذا الكلام الى ما سبق من ان الامر يطلق حقيقة على نفس صيغة افعل استعلاء وعلى اقتضاء الفعل بطريق الاستعلاء
والاول اسم والثاني مصدر بمنزلة القول والخبر والخلاف في ان الاول هل يطلق حقيقة على الحاصل من المصدر اعني الشان
والثاني هل يطلق على الفعل الذي هو مصدر فعل يفعل ثم اجاب عن احتجاج الخصم بان تسمية الفعل امرا كما في قوله تعالى
وما امر فرعون برشيد وغيره من الايات من قبيل المجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على ان الفعل يجب
بالامر ويثبت به فيكون من اثاره

انه لم يامر ومن هذا الدليل ظهر ان الامر الذي هو مصدر ليس حقيقة
في الفعل الذي هو مصدر لكن لم يثبت بهذا الدليل ان الامر الذي
هو اسم ليس بمعنى الشان م وتسميته امرا مجاز اذ الفعل يجب
سلمنا انه حقيقة لكن الدلائل تدل على ان القول للايجاب لا الفعل س
اي الدلائل التي تدل على ان الامر للايجاب تدل على ان الامر القولي للايجاب
لا الفعلي فان تلك الدلائل غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره
يراد بها الامر القولي ولا يمكن حملها على الفعل وسياتي واما قوله تعالى
فليحذر الاية فالضمير في امره ان كان راجعا الى الله تعالى لا يمكن حمله على الفعل
وان كان راجعا الى الرسول فالقول مرادا اجماعا فلا يحمل على الفعل لان
المشترك لا يراد به اكثر من معنى واحد على انا لا نحتاج الى اقامة الدليل على ان
الفعل غير مراد بل هو محتاج الى اقامة الدليل على ان المراد الفعل ونحن في صدد
المنع فصح ما قلنا ان الدلائل الدالة على ان الامر للايجاب لا تدل على ان الفعل
للايجاب م واللفظ كاف للمقصود س اي الامر القولي كاف للمقصود
وهو الايجاب م والتزاد خلاف الاصل وايجاب فعله عم استفيد من
قوله عم صلوا على انه انكر على الاصحاب صوم الوصال وخلع النعال مع انه
فعل وهو جبه التوقف عند ابن سريج حتى يتبين المراد لانه استعمل
في معان مختلفة وهي ستة عشر س ١ الايجاب كقوله تعالى اقيموا الصلوة
٢ الندب كقوله تعالى فكاتبوهم ٣ التاديب كقوله عم كل مما يليك
الارشاد كقوله تعالى واستشهدوا ٥ الاباحة نحو كلوا ٦ التهديد نحو
اعملوا ما شئتم ٧ الامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله ٨ الاكرام نحو ادخلوها
بسلام ٩ التعجيز نحو فاتوا بسورة ١٠ التسخير نحو كونوا قردة ١١ الاهانة

نحو ذق انك انت العزيز الكريم ٢٢ التسوية نحو اصبروا او لا تصبروا
٢٣ الدعاء اللهم اغفر لي ٢٤ التمني نحو الا ايها الليل الطويل الا انجلي
٢٥ الاحتقار القوا ما انتم ملقون ٢٦ التكوين نحو كن فيكون م
قلنا لو وجب التوقف مثلا لوجب في النهي للاستعاله في معان س
وهي التحريم كقوله تعالى لا تاكلوا الربوا والكراهية كالنهي عن الصلوة في
الارض المغصوبة والتنزيه نحو لا تمنن تستكثر والتحقير نحو ولا تمدن
عينيك وبيان العاقبة نحو ولا تعتدوا والارشاد نحو لا تسالوا
عن اشياء والشفقة نحو النهي عن اتخاذ الدوات كراسي والمشي
في نعل واحد م ولان النهي امر بالانتهاء س عطف على قوله للاستعاله
في معان م فلا يبقى الفرق بين قولك افعل ولا تفعل س لانه يصير موجبهما
التوقف والفرق بين طلب الفعل وطلب الترك ثابت بديهة م وهذا
الاحتمال يبطل الحقايق س يمكن ان يراد به حقايق الاشياء فانه لو
اعتبر مثل هذه الاحتمالات يجوز ان لا يكون زيد زيدا بل عدم الشخص
الاول وخلق مكانه شخص لهو وهو عين مذهب السوفسطائية النافين
حقايق الاشياء ويمكن ان يراد حقايق الالفاظ اذ هما من لفظ الاول
احتمال قريب او بعيد من نسخ او خصوص او اشتراك او مجاز فان اعتبرت
هذه الاحتمالات مع عدم القرينة يبطل دلالات الالفاظ على المعاني
الموضوع لها م وايضا لم ندع انه محكم وعند العامة موجبه واحد اذ الامر
خلاف الاصل وهو الاباحة عند بعضهم اذ هي الادنى والندب عند بعضهم
اذ لا بد من ترجيح جانب الوجود وادناه الندب والوجوب عند اكثرهم
لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره س ان تصيبهم فتنة او يصيبهم

عذاب

عذاب اليم يفهم من هذا الكلام خوف اصابة الفتنة او العذاب
بمخالفة الامر اذ لولا ذلك الخوف لقبح التحذير فيكون الماموربه
واجبا اذ ليس على ترك غير الواجب خوف الفتنة او العذاب
م وان يكون لهم الخيرة س قال الله تعالى وما كان لمؤمن
ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم
القضاء والله اعلم بمعنى الحكم وامرا مصدر من غير لفظه او حال او تمييز
ولا يمكن ان يكون القضاء هو المراد من قوله تعالى فقضاهن سبع
سموات لان عطف الرسول على الله تعالى يمنع ذلك فتعين ان
المراد الحكم والمراد من الامر القول لا الفعل لانه ان اريد الفعل
فاما ان يراد فعل المقضي او فعل المقضي عليه والاول لا يليق لان الله تعالى
اذا فعل فعلا فلا معنى لنفي الخيرة وان اريد فعل المقضي عليه فالمراد اذا قضى
بامر فالاصل عدم تقدير الباء وايضا يكون المعنى اذا حكم بفعل لا يكون
الخيرة والحكم بفعل مطلقا لا يوجب نفي الخيرة اذ يمكن ان يكون الحكم باباحة
فعل او ندبه وان اوجب ذلك فهو المدعى فعلم ان المراد بالامر
ما ذكرنا لا الفعل م ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك س فالذم على تركه
يوجب الوجوب م انما قولنا لشيء س اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
م وهذا حقيقة لا مجاز عن سرعة الايجاد وذهب الشيخ الامام ابو منصور
رحمه الله الى ان هذا مجاز عن سرعة الايجاد والمراد التمثيل لا حقيقة
القول وذهب فخر الاسلام رحمه الله الى ان حقيقة الكلام مراد بان اجرى
الله تعالى سنته في تكوين الاشياء ان يكونه بهذه الكلمة لكن المراد
هو الكلام النفسي المنزه عن الحروف والاصوات وعلى المذهبين يكون

الوجود مرادا من هذا الامر اما على المذهب الاشعري فظاهر واما على الاول
فلانه جعل الامر قرينة للايجاد بالتكلم بهذا الامر وترتب وجود المامور به
عليه ولولا ان الوجود مقصود من هذا الامر لما صح هذا التمثيل م فيكون
الوجود مرادا بهذا الامر س م اي اراد الله تعالى انه كلما وجد الامر يوجد المامور به
م فكذا في كل امر من الله تعالى لان معناه كن فاعلا لهذا الفعل س م اي
يكون الوجود مرادا في كل امر من الله تعالى لان كل امر فان معناه كن
فاعلا لهذا الفعل فقوله صل اي كن فاعلا للصلوة وزك اي كن فاعلا
للزكوة فثبت ان كل امر فانه امر بالكون فيجب ان يكون الفعل
م الا ان هذا س م اي كون الوجود مرادا من كل امر م ينعدم الاختيار
فلم يثبت وثبت الوجوب لانه مفض الى الوجود وغيرها من النصوص
س م كقوله تعالى افعصيت امري وقوله تعالى اذا قيل لهم اركعوا لا يركعون
م وللعرف فان كل من يريد طلب الفعل جزما يطلب بهذا اللفظ مسئلة
وكذا بعد الحظر لما قلنا وقيل للندب كما في وابتغوا من فضل الله اي
اطلبوا الرزق وقيل للاباحة كما في فاصطادوا قلنا ثبت ذلك
بالقرينة س اي الندب والاباحة في الايتين ثبتتا بالقرينة فان الابتغاء
والاصطياد انما امر بهما لحق العباد ومنفعتهم فلا ينبغي ان يثبتا على وجه
يقلب المنفعة مضرة بان يجب عليهم م مسئلة واذا اريد به الاباحة
او الندب فاستعارة عند البعض والجامع جواز الفعل لا اطلاق اسم
الكل على البعض لان الاباحة مباينة للوجوب لا جزؤه س اعلم ان الامر
اذا كان حقيقة في الوجوب فاذا اريد به الاباحة او الندب يكون بطريق
المجاز لا محالة لانه اريد به غير ما وضع له فقد ذكر فخر الاسلام في هذه المسئلة

اختلاف

اختلافا فعند الكرخي والجصاص مجاز فيهما وعند البعض حقيقة وقد
اختار فخر الاسلام هذا وتاويله ان المجاز في اصطلاح لفظ اريد به
معنى خارج عن الموضوع له اما اذا اريد به جزء الموضوع له فانه
لا يسميه مجازا بل يسميه حقيقة قاصرة والذي يدل على هذا الاصطلاح
قوله في هذا الموضع ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه
في التقدير كانه قاصر لا مغاير اما في اصطلاح غيره من العلماء فالمجاز
لفظ اريد به غير ما وضع له سواء كان جزؤه او معنى خارجا عنه وهذا
التعريف صحيح عند فخر الاسلام لكن يحمل غير الموضوع له على المعنى
الخارجي بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء فان الجزء عنده ليس غيرا
للكل ولا غيرا على ما عرف من تفسير الغير في علم الكلام في اصل الخلافة في هذه
المسئلة ان اطلاق الامر على الاباحة او الندب هو بطريق اطلاق
اسم الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة لان تكون علاقة المجاز وصفا
بينا مشتركا بين المعنى الحقيقي والمجازي كالشجاعة بين الاسد والانسان
الشجاع م والاصح الثاني س وهو اطلاق اسم الكل على الجزء لانا سلمنا
ان الاباحة مباينة للوجوب فان معنى الاباحة جواز الفعل وجواز الترك
ومعنى الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك لكن معنى قولنا ان الامر للاباحة
هو ان الامر يدل على جزء واحد من الاباحة وهو جواز الفعل فقط لا انه
يدل على كلا جزئيه لان الاول لا دلالة له على جواز الترك اصلا بل انما يثبت
جواز الترك بناء على ان الامر لا يدل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب
فيثبت جواز الترك بناء على هذا الاصل لا بلفظ الامر فجواز الفعل الذي
يثبت بالامر جزء للوجوب فيكون اطلاق لفظ الكل على الجزء وهذا منع قوله

م لان الامر دل على جواز الفعل الذي هو جزء مما لا على جواز الترك
الذي به المباينة لكن يثبت اذا لعدم الدليل على حرمة الترك التي
هي جزء آخر للوجوب ش وهذا بحث دقيق ما مسه الا خاطري
م هذا اذا استعمل واريد به الاباحة او الندب اما اذا استعمل في
الوجوب لكن عدم الوجوب بالنسخ حتى بقي الندب او الاباحة عند
الشافعي رح فلا يكون مجازا لان هذه دلالة الكل على الجزء والمجاز اللفظ
المستعمل في غير ما وضع له ولم يوجد ش اي هذا الخلاف الذي ذكرنا
وهو ان دلالة الامر على الاباحة بطريق اطلاق لفظ الكل على الجزء ام بطريق
الاستعارة انما يكون اذا استعمل الامر واريد به الندب او الاباحة
اما اذا استعمل الامر واريد به الوجوب ثم نسخ الوجوب وبقي الندب
او الاباحة على مذهب الشافعي رح فالامر هل يكون مجازا ام لا فاقول
لا يكون مجازا لان المجاز لفظ اريد به ما وضع له ولم يوجد لانه اريد بالامر
الوجوب بل يكون دلالة الكل على الجزء والدلالة لا يكون مجازا فانك
اذا اطلقت الانسان واردت به الحيوان الناطق فان اللفظ يدل
على كل واحد من الاجزاء ولا مجاز هنا بل انما يكون مجازا اذا اطلقت الانسان
واردت به الحيوان فقط او الناطق فقط وانما قلنا على مذهب الشافعي رح
لا على مذهبنا اذ النسخ الوجوب لا يبقي الاباحة التي تثبت في ضمن الوجوب
كما ان قطع الثوب كان واجبا بالامر اذا اصابته نجاسة ثم نسخ
الوجوب فانه لم يبق القطع مستحبا ولا مباحا

فصل

الامر المطلق عند البعض يوجب العموم والتكرار لان ضرب مختصر من
اطلب منك الضرب والضرب اسم جنس يفيد العموم ولسؤال السائل

في الحج العامنا هذا ام للابد ش سأل اقرع بن الحابس في الحج العامنا
هذا ام للابد فهم ان الامر بالحج يوجب التكرار ش قلنا اعتبره سائر
العبادات وعند الشافعي رح يحتمله لما قلنا غير ان المصدر نكرة في موضع
الاثبات فيخص على احتمال العموم وعند بعض علمائنا لا يحتمل التكرار الا
ان يكون معلقا بشرط او مخصوصا بوصف كقوله تعالى وان كنتم جنبا
فاطهروا واقم الصلوة لدلوك الشمس قلنا يلزم تجدد السبب لا مطلق
الامر وعند عامة علمائنا لا يحتمله اصلا لان المصدر فرد انما يقع على الواحد
الحقيقي وهو المتيقن او مجموع الافراد لانه واحد من حيث المجموع وذا
محتمل لا يثبت الا بالنية لا على العدد المحض ش اي لا يقع على العدد المحض
م فمتى طلق نفسك يوجب الثلاث على الاول ويحتمل الاثنين والثلاث
عند الشافعي رح وعندنا يقع على الواحد ويصح نية الثلث لا الاثنين
ش لان الثلاث مجموع افراد الطلاق فيكون واحدا اعتباريا ولا يصح
نية الاثنين لان الاثنين عدد محض لا دلالة لاسم الواحد على العدد وذكروا
هذه المسئلة بيانا لثمرة الاختلافات ولم يذكروا ثمرة الاختلاف بيننا
وبين من قال لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط فاوردت هذه
المسئلة وهي ان دخلت الدار فطلقي نفسك فعلى ذلك المذهب ينبغي
ان يثبت التكرار وانما قلت ينبغي لانه لا رواية عن هؤلاء في هذه
المسئلة لكن بناء على اصلهم وهو انه يوجب التكرار اذا كان معلقا بشرط
يجب ان يثبت التكرار عندهم فهذا ما قال في المتن م وان دخلت الدار
فطلقي نفسك ينبغي ان يثبت التكرار على المذهب الثالث لا عندنا وقوله
فاقطعوا ايديهما لا يراد به كل الافراد اجماعا فيراد الواحد فلم يدل على التكرار

ومعنى تسليم العين او المثل في الافعال والاعراض ايجادها والاتيان بها كأن العبادة حق الله تعالى فالعبد يؤديها ويسلمها اليه
ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم اداء الزكاة والامانات والمنذورات والكفارات وقال اثبات بالامر دون الواجب به ليعم اداء النوافل
واعتبر في القضاء الوجوب لانه مبني على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك واما اذا شرع فيه فافسده فقد صار
بالشروع واجبا فيقضي والمراد بالواجب ههنا ما يعم الفرض ايضا تلويح قوله ويطلق كل منهما اي من الاداء والقضاء على
الآخر مجازا شرعيا لتباين المعنيين مع اشتراكهما في تسليم الشيء الى من يستحقه وفي اسقاط الواجب كقوله تعالى فاذا قضيتم
مناسككم اي اديتم فاذا قضيت الصلوة وكقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس اي لوقت ادائها تلويح

فصل الاتيان

بالمأمور به نوعان اداء اي تسليم عين الثابت بالامر وقضاء اي تسليم مثل الواجب به وقلنا في الاول الثابت ليشمل
النفل ويطلق كل منهما على الآخر مجازا والقضاء يجب بسبب جديد عند البعض
لان الفرية خرجت في وقتها فاذا فات شرف الوقت لا يتوفر له مثل
الا بنص وعند عامة اصحابنا يجب بما اوجب الاداء لانه لما وجب بسببه
لا يسقط بخروج الوقت وله مثل من عنده يصرفه الى ما عليه فما فات
الا شرف الوقت وقد فات غير مضمون الا بالاثم اذا كان عامدا لقوله
فعدة من ايام اخر وقوله م من نام عن الصلوة الحديث ش قال
الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وقال عليه السلام
من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها استدل
بالآية والحديث على ان شرف الوقت غير مضمون اصلا اذا لم يكن عامدا
في الترك م فاذا ثبت في الصوم والصلوة وهو معقول ثبت في غيرهما
كالمنذورات والاعتكاف قياسا وما ذكرنا من النص لاعلام ان ما وجب
بالسبب السابق غير ساقط بخروج الوقت وان شرف الوقت
ساقط لا للايجاب ابتداء ش جواب اشكال مقدر وهو ان القضاء انما وجب
بالنص وهو فعدة من ايام اخر فيكون واجبا بسبب جديد لا بالسبب الذي
اوجب الاداء فقال في جوابه وما ذكرنا من النص الآخر وايضا لا يرد قضاء
الاعتكاف والمنذورات قياسا لان القياس مظهر لا مثبت م قال
فعلى هذا الاصل ش وهو ان القضاء يجب بما اوجب الاداء م قضاء الاعتكاف
المنذور في رمضان ينبغي ان يجوز في رمضان آخر ش اي اذا نذر الاعتكاف
في رمضان ولم يعتكف في رمضان ينبغي ان يجوز قضاء الاعتكاف في رمضان

آخر

76

آخر قلنا القضاء منا يجب بما اوجب الاداء اي النذر وهو يقتضي
صوما مخصوصا بالاعتكاف لكنه ش اي الصوم المخصوص بالاعتكاف
م سقط في رمضان الاول بعارض شرف الوقت فاذا فات هذا
اي عارض شرف الوقت م بحيث لا يمكن دركه الا بوقت مديد يستوي
فيه الحيوة والموت ش وهو من شوال الى رمضان الآخر م عاد الى الاصل
موجبا لصوم مقصود ش اي لصوم مخصوص بالاعتكاف م فوجوب القضاء
مع سقوط شرف الوقت احوط من وجوبه مع شرف الوقت اذ سقوطه
يوجب صوما مقصودا وفضيلة الصوم احوط من فضيلة شرف الوقت
ش هذا اراد بخبر الاسلام بقوله وكان هذا احوط الوجهين والاشارة
ترجع الى السقوط في قوله فسقط ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة فالحاصل
ان وجوب القضاء مع سقوط زيادة ثبتت بشرف الوقت احوط من
الوجه الآخر وهو ان يجب القضاء مع وجوب رعاية شرف الوقت
كما ان الاداء وجب معه فكان يرد عليه ان في سقوط شرف الوقت ترك
الاحتياط فيجيب بان هذا احوط من وجوب رعاية شرف الوقت و
الدليل على الاحوطية ما قال لان ما ثبت بشرف الوقت الخ معناه ان
شرف الوقت اوجب زيادة واوجب نقصانا فالزيادة هي افضلية
صوم رمضان على صيام ساير الايام والنقصان هو عدم وجوب الصوم
المقصود فلما مضى رمضان سقط وجوب رعاية تلك الزيادة لما ذكرنا من
امكان الموت قبل رمضان آخر فينبغي ان يسقط ذلك النقصان المنجبر
بتلك الزيادة ايضا وهو عدم وجوب الصوم المقصود بالطريق الاولى
ووجه الاولية ان العبادة مما يحتاط في اثباته فسقوط النقصان اولى

قوله اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة تغلب فوتها لان الاعتكاف مشروع
في جميع الشهور الاثني عشر وهذه الفضيلة لا توجد الا في واحد منها
بخلاف فضيلة الصوم المقصود فان فوتها ناذر لا يكون
الا بنذر الاعتكاف في رمضان منوح

من سقوط الزيادة وايضا سقوط الزيادة بشرف الوقت انما يثبت
بخوف الموت وسقوط النقصان وهو عبارة عن وجوب صوم مقصود
يثبت بخوف الموت والنذر بالاعتكاف ايضا فاذا سقط الزيادة المذكورة
سقط النقصان المذكور ايضا بالطريق الاولى سقوط النقصان عبارة
عن وجوب صوم مقصود فعلم ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم
مقصود ولا شك ان وجوب القضاء مع فضيلة الصوم احوط من وجوب القضاء
مع فضيلة شرف الوقت اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة يغلب فوتها
بخلاف فضيلة الصوم المقصود وهذا البحث من مشكلات مباحث اصول
الامام فخر الاسلام وقد فسر في بعض الحواشي الوجهان بغير ما فسرت
لا ما توهموا والحمد لله ملهم الصواب م والاداء اما كامل وهو ان يؤدي
بالوصف الذي شرع كالجماعة او قاصر ان لم يكن به كصلوة المنفرد والمسبوق
منفردا او شبيه بالقضاء كفعل اللاحق فانه اداء باعتبار الوقت قضاء لانه
يقضي ما انعقد له احرام الامام بمثله فكانه خلف الامام فعلى هذا ان اقتدى
المسافر بمثله في الوقت ثم سبقه الحدث ثم اقام ش اما بدخول مصره ليتوضأ
واما بنية الاقامة في غير مصره م وقد فرغ امامه ببنى ركعتين باعتبار انه قضاء
ش والقضاء لا يتغير اصلا لا بالاقامة ولا بالسفر م وان لم يفرغ ش اي امامه
وصورة المسئلة اقتدى مسافر بمسافر في الوقت ثم سبق المقتدي حدث
فدخل في مصره للوضوء او نوى الاقامة والامام لم يفرغ يتم اربعا لان
الاقامة اعترضت على الاداء فصار فرضه اربعا م وكان هذا المسافر
مسبوقا ش اي كان المسافر الذي اقتدى بمسافر في صلوة الظهر
في الوقت مسبوقا اي اقتدى بعد ما صلى الامام ركعة فلما تم صلوة الامام

نوى

قوله وثواب النفقة للحج مشير الى قول الغاية ان الحج يقع عن المباشر وللآمر ثواب
الانفاق لان النيابة لا تجري في العبادات البدنية الا في الحج شائبة مالية من جهة
الاحتياج الى الزاد والراحلة فمن جهة المباشرة يقع عن المامور ومن جهة
الانفاق عن الامر وظاهر المذهب انه يقع عن الامر عملا بظواهر الاحاديث

نوى المقتدي الاقامة فانه يتم اربعا لان نية الاقامة اعترضت
على قدر ما سبق وهو مؤد هذا القدر من كل الوجوه لان الوقت
باق ولم يلتزم اداء هذا القدر مع الامام حتى يكون قاضيا
لما التزم اداؤه مع الامام اما اللاحق فانه التزم اداء جميع الصلوة
مع الامام فيكون في المقدار الذي سبقه الحدث ولم يؤد مع الامام
قاضيا م او تكلم ش اي تكلم اللاحق م بعد فراغ الامام او قبله
ونوى الاقامة يتم اربعا لانه اداء فيتغير بالاقامة ش لان عليه
الاستيناف فاذا استانف يكون مؤديا من كل الوجوه فنيته
الاقامة اعترضت على الاداء فيتم اربعا م وهذا لا بفراغ اللاحق
ولا يسجد للسهو ش اي لاجل ان اللاحق كانه خلف الامام لا بفراغ
ولا يسجد للسهو كالمقتدي اذا سهى لا يسجد م بخلاف المسبوق ش
فانه منفرد فيما سبق فبفراغ ويسجد للسهو م واما القضاء فاما
بمثل معقول كالصلوة للصلوة واما بمثل غير معقول كالعدة للصوم
وثواب النفقة للحج وكل ما لا يعقل له مثل قربة لا يقضي الا بنص
كالوقوف بعرفة ورمي الجمار والاضحية وتكبيرات التشريق ش
فانها على صفة الجهر لم تعرف قربة الا في هذا الوقت لان الاصل فيه
الاخفاء قال الله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة
ودون الجهر وقال الله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية م فان
كونها قربة مخصوص بزمان ولا يقضي تعديل الاركان لان ابطال الاركان
بالوصف باطل والوصف وحده لا يقوم بنفسه فلم يبق الا الاثم وكذا
صفة الجهر ش اي لا يقضي لان ابطال الاصل الخ م اذا ادى الركوع

قوله فقلنا بالوجوب احتياطا اى لا قياسا ولا دلالة لان المعنى المؤثر فى ايجاب الفدية كالعجز مثلا مشكوك لا معلوم الا انه
على تقدير التعليل بالعجز يكون الفدية فى الصلوة ايضا واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل يكون حسنة
مندوبة تحسينية فيكون القول بالوجوب احوط ويرجى قبولها ولهذا قالا يجوز الزيادة فى فدية الصلوة بجزية الله تعالى
وهو القياس بجامع من خط

فى الركوة فان قيل فلم اوجبتم الفدية فى الصلوة قياسا ش اى على
الصوم هذا اشكال على قوله وما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا بنص
وقد عدم النص بوجوب الفدية اذا فاتت الصلوة للشيخ الفانى والنص
ورد فى الصوم وهذا حكم لا يدرى بالقياس فينبغى ان لا يقاس عليه
غيره واما الاضحية فلان الاراقة لم تعرف قربة فى غير هذه الايام و
لا يدرى ان التصدق بعين الشاة او بقيمتها هل هو مثل لقربة الاراقة
ام لا م والتصدق بالعين او القيمة فى الاضحية قلنا يحتمل فى الصوم التعليل
بالعجز فقلنا بالوجوب احتياطا فيكون اتيانا بالمندوب او الواجب و
نرجو القبول ش فانه يحتمل ان يكون الفدية واجبة قضاء للصلوة و
ان لم يكن واجبة فلا اقل من ان يكون اتيانا بالمندوب ومحمد قال فى هذا
الموضع نرجو القبول م وفى الاضحية لان الاصل فى العبادة المالية التصدق
بالعين الا انه نقل الى الاراقة تطييبا للطعام وتحقيقا لضيافة الله تعالى
لكن لم نعمل بهذا التعليل المظنون ش وهو ان الاصل فى العبادة المالية
التصدق بالعين م فى الوقت ش حتى لم نقل ان التصدق بالعين
فى الوقت يجوز م فى مرض الموت وعملنا به بعد الوقت احتياطا ش فلهذا
يرجع الى قوله وعملنا به بعد الوقت م اذا جاء العام التالى لم ينتقل الى الاضحية
لانه لما احتمل جهة اصالته ووقع الحكم به لم يبطل بالشك واما قضاء يشبه
الاداء ش عطف على قوله واما بمثل غير معقول م كما اذا ادرك الامام
العبد راكعا كبر فى ركوعه ش اى كبر تكبيرات الزوائد م فانه وان فات موضعه
وليس لتكبيرات العبد قضاء اذ ليس لها المثل قربة لكن للركوع شبه بالقيام
فيكون شبيها بالاداء وحقوق العباد ايضا تنقسم الى هذا الوجه فالاداء

قوله والبيع اى وكتسليم عين الحق فى البيع وفى عقد الصرف والسلم فيكون هذا العطف من قبيل عطف التفسير
لان الرد يقتضى سابقة الاخذ فيصح فى الغصب دون البيع وفى التمثيل بالامثلة الاربعة اشارة الى ان الاداء الكامل قد يكون
بتسليم عين الواجب بحسب الحقيقة كرد المغصوب وتسليم المبيع على الوصف الذى ورد عليه الغصب والبيع وقد يكون بتسليم
عين الواجب بحسب اعتبار الشارع كتسليم بدل الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت فى الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم
الكامل كرد عين الحق فى الغصب والبيع والصرف والسلم ش لما عقد الصرف
او السلم يجب بدل الصرف والمسلم فيه فى الذمة فكان ينبغى ان يكون تسليم
بدل الصرف والمسلم فيه قضاء اذ العين غير الدين لكن الشرع جعله عين
الواجب فى الذمة لئلا يكون استبدالا فى بدل الصرف والمسلم فيه والاستبدال
فيهما حرام م والقاصر كرد المغصوب والمبيع مشغولا بجناية او دين او
غيرهما بان كان حاملا او مريضا حتى اذا هلك بذلك السبب انتقض القبض
عند ابى حنيفة وعندهما هذا عيب وهو لا يمنع تمام التسليم وكاداء الزيوف
اذا لم يعلم به صاحب الحق حتى لو هلك عنده بطل حقه اصلا لا مامر والاداء
الذى يشبه القضاء كما اذا امهر اباها فاستحق ش صورة المسئلة
ان يكون ابو المراة عبد الرجل فتزوجها ذلك الرجل على ان المهر ابوها
فاستحق م حتى وجب قيمته للمراة على الرجل م ولم يقض بها
القاضى حتى هلك ثابتا من حيث انه عين حقها اداء ش اى تسليم الزوج
اليها اداء م فلا يملك منعه ش م اذا طلبت المراة من الزوج ان يسلم اباها
لا يملك الزوج ان يمنعه منها م ومن حيث ان بدل الملك يوجب بدل العين قضاء
ش روى ان رسول الله عم دخل على بريرة فاتت بريرة والقدر كان
يغلى باللحم فقال عليه السلام الا تجعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت
مولاتها تصدق علينا يا رسول الله فقال عم هى لك صدقة ولنا هدية
وقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل العين حكما مع ان العين واحد ولان
حكم الشرع على الشئ بالحل والحرمة وغيرهما يتعلق بذلك الشئ من حيث
الذات حتى لو كان حكم الشرع يتعلق به من حيث الذات لا يتغير اصلا
كلحم الخنزير فانه حرام لعينه ونجس لعينه اما اذا تعلق حكم الشرع بهذا الذات

قوله ومن الاداء القاصر فصل هذا المثال عن الامثلة السابقة واخره عن ذكر الاداء الذي يشبه القضاء اقتداء لفخر الاسلام وان كان المناسب تقديمه يعني لو غصب طعاما فقدمه الى مالكه واباحه اكله فاكله جاهلا بانه طعامه الذي غصب منه فهو اداء قاصر يبرا به الغاصب عن الضمان ونقل عن الشافعي خلافه ولم يوجد في كتب اصحابه واشار بقوله اطعم المغصوب الى انه لو اطعمه ما يتخذ من المغصوب بان كان دقيقا فخبزه او لحما فطبخه لا يبرا وقيد بالطعام لانه لو وهب المغصوب من المالك وسلمه اليه او باعه منه وهو لا يعلم او اكله من غير ان يطعمه الغاصب يبرا عن الضمان بالاتفاق لمو حمد

من حيث الاعتبار فاذا تبدل الاعتبار تبدل هذا المجموع وقد اراد بالمعنى
هذا المجموع اي الذات مع الاعتبار لان العين الذي تعلق به حكم الشرع
هذا المجموع م فلا يعتق [illegible] قبل تسليمه اليها ويملك الزوج اعتاقه وبيعه
قبله ش اي بيع قبل تسليمه اليها م وان كان قضى القاضي بقيمته عليه ثم ملكه
لا يعود حقها فيه ومن اداء القاصر ما اذا اطعم المغصوب المالك جاهلا او
عند الشافعي رح لا يبرأ عن الضمان لانه مأمور بالاداء لا بالتغرير وربما
يأكل الانسان في موضع الاباحة فوق ما يأكل من ماله ولنا انه اداء
حقيقة وان كان فيه قصور فتم بالاتلاف والجهل لا يعذر والعادة
المخالفة للديانة لغو ش وهو ان يأكل فوق ما يأكل من ماله م والقضاء
بمثل معقول اما كامل كالمثل صورة ومعنى واما قاصر كالقيمة اذا انقطع
المثل او لا مثل له لان الحق في الصورة قد فات للعجز فبقي المعنى فلا يجب
القاصر الا عند العجز عن الكامل فقطع اليد ثم القتل يخير الولي بين القطع
ثم القتل وهو مثل كامل وبين القتل فقط وهو قاصر وعندهما لا يقطع لانه
انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر فاذا افضى اليه يدخل موجبه في
موجب القتل ش المراد بالموجب هنا ما يجب بالقتل والقطع وهو القصاص
م اذ القتل اتم موجب القطع ش والمراد بالموجب هنا الاثر الحاصل بالقطع
في محل م فصار كما اذا قتله بضربات قلنا هذا من حيث المعنى ش اي
هذا الحكم الذي ذكر ان القتل اتم اثر القطع فاتحدا فيتحد موجبهما انما هو من
حيث المعنى م اما من حيث الصورة في جزاء الفعل فلا ش لان الفعل وهو
القتل والقطع من حيث الصورة متعدد فيتعدد ما هو جزاء الفعل و
هو القصاص م وانما يدخل في جزاء المحل ش اي انما يدخل ضمان الجزء في ضمان

الكل

قوله والقتل قد يمحو اثر القطع من حيث ان المحل يفوت به ولا يتصور الاتمام والسراية بعد فوات المحل قوله وعند ابي يوسف يجب قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له والخلف انما يجب بالسبب الذي وجب به الاصل وهو الغصب فتعتبر قيمته يوم الغصب وعند محمد يجب قيمته يوم الانقطاع لان المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع فتعتبر قيمته اخر يوم كان موجودا في ايدي الناس فانقطع ح

79

ضمان الكل فيما هو جزاء المحل م كما يدخل ارش الموضحة في دية الشعر ش
وهذا لان الدية جزاء المحل م والقتل قد يمحو اثر القطع كانه تم ش قال الله
وما اكل السبع الا ما ذكيتم جعل القتل ماحيا اثر الجرح فهذا منع لقوله
ان القتل اتم اثر القطع م وانما لا يجب ش اي القصاص جواب عن قوله
فصار كما اذا قتله بضربات م بتلك الضربات اذ لا قصاص فيها واذا
انقطع المثل يجب القيمة يوم الخصومة لانه ح تحقق العجز عن الكامل بانقضاء
ش اي قضاء القاضي وهذا عند ابي حنيفة رحمه الله وعند ابي يوسف رحمه الله
يوم الغصب وعند محمد رحمه الله يوم الانقطاع م والقضاء بمثل غير معقول
كالنفس تضمن بالمال المتقوم فلا يجب عند احتمال المثل المعقول صورة
ومعنى وهو القصاص خلافا للشافعي رحمه الله ش فان عنده ولي الجناية مخير
بين القصاص واخذ الدية م وانما شرع ش اي المال عند عدم احتماله
ش اي القصاص م منة على القاتل بان سلم نفسه وعلى المقتول بان لم
يهدر حقه بالكلية وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص ش وقد ذكر هذه
المسئلة في حقوق الله تع فالآن نذكرها في حقوق العباد لنفرع عليها فروعها
م فلا تضمن المنافع بالمال المتقوم لانها غير متقومة اذ لا تقوم بلا احراز
ولا احراز بلا بقاء ولا بقاء للاعراض فان قيل فكيف يرد العقد عليها
ش اي كما لم يكن المنافع متقومة فكيف يرد عقد الاجارة على المنافع
م قلنا باقامة العين مقامها فان قيل هي في العقد متقوم ش اي المنافع
في العقد مال متقوم لتقومها في عقد النكاح م لان ابتغاء البضع ش وهو النكاح
م لا يجوز الا به ش اي بالمال المتقوم قال الله تعالى ان تبتغوا باموالكم
م ويجوز ش اي ابتغاء البضع م بمنفعة الاجارة ش فيكون منفعة الاجارة

قوله تقومها في العقد ثبت بالرضى منع لقوله بالبيع بمتقوم في نفسه لا يصير بورود العقد متقوما فان قلت فيه تسليم
لعدم صيرورته متقوما بالعقد بل بالرضى قلت لما اشتمل العقد على الرضى كان التقوم بالرضى تقوما بالعقد لان تاثير الشيء
في الشيء يجوز ان يكون باخراجه اولوازمه قوله فلا يقاس عليه اي لا يصح اثبات القدمة القايلة بتقوم المنافع في الغصب
بالقياس على تقومها في العقد ولا اثبات اصل المدعى وهو مقابلة المنافع في الغصب بالمال المتقوم بالقياس على مقابلتها
به في العقد اما الاول فلان الحكم عليه ثابت بالنص اما الاصل فلان الاحراز فلا يصح
في الاصل ثبت بالنص لا بالقياس والاحراز فلا يصح
خلاف القياس عليه واما الثاني فلان له اثرا في ايجاب
مقيسا عليه وهو الرضى فانه له اثر في ايجاب
الفارق وهو ان المال ليس بمال بخلاف
الملك في مقابلة ما ليس بمال فلا يصح
عند دم العقد متوج

في عقد النكاح مالا متقوما م فيكون في نفسها كذلك س اي لما كان
المنافع في العقد متقومة كانت في نفسها متقومة م لان ما ليس بمتقوم
لا يصير بورود العقد متقوما ولان تقومها ليس لاحتياج العقد اليه س
هذا دليل آخر على قوله فيكون في نفسها كذلك م لان العقد قد يصح بدونه
كالخلع س فان منافع البضع غير متقومة في حال الخروج عن العقد وان كانت
متقومة حال الدخول في العقد مع انها غير متقومة حال الخروج يصح مقابلتها بالمال
في العقد وهو عقد الخلع فعلم ان العقد لا يحتاج الى تقومها فتقومها في العقد ليس
لضرورة العقد ولما ثبت تقومها في العقد يكون في نفسها متقومة م قلنا تقومها
في العقد ثبت بالرضا س هذا منع لقوله ان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد
متقوما بل يصير في العقد متقوما بالرضا م بخلاف القياس س لما بينا انه لا تقوم
بلا احراز م فلا يقاس عليه س يشمل معنيين احدهما انه لا يقاس تقوم
المنافع في الغصب على تقومها في العقد والثاني انه لا يقاس كون المنافع
مقابلا بالمال في الغصب على كونها مقابلا بالمال في العقد م هذا س اي لكون
التقوم في العقد بخلاف القياس وهذا دليل على بطلان القياس بالمعنى الاول
وقوله م وللفارق ايضا وهو الرضا س دليل على بطلان القياس بالمعنى الثاني
م فان له اثرا في ايجاب المال مقابلا بغير المال ولا يضمن الشاهد بعفو الولي
القصاص اذا قضى القاضي به ثم رجع س هذا تفريع لفرع على قوله وما لا يقابله
مثل لا يقضي الا بنص وصورة المسئلة شهد شاهدان بعفو الولي القصاص
فقضى القاضي بالعفو ثم رجعا عن الشهادة لم يضمنا م ولا غير ولي القتيل اذا
قتل القاتل س اي لا يضمن غير ولي القتيل اذا قتل القاتل لان الشهود
وقاتل القاتل لم يفوتوا لولي القتيل شيئا الا استيفاء القصاص وهو معنى

مع لا

قوله والقضاء الشبيه بالاداء كتسليم القيمة فيما اذا تزوج رجل امرأة على عبد غير معين فان الحيوان يثبت في الذمة كالابل في الدية
والغرة في الجنين وهذا جهالة في الوصف لا في الجنس كما في تسمية ثوب او دابة فيحمل فيما يبنى على المسامحة كالنكاح وان لم يحتمل في
البيع فتسليم عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب لا عينه لكن يشبه الاداء لما في القيمة من جهالة
الاصالة بناء على ان العبد لجهالة وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا يتعين الا بالتقوم فصارت القيمة اصلا ترجع اليه ويعتبر
مقدارها على العبد حتى كان التفاوت عنه فظهر بما ذكرنا ان قوله زايضا
وهو معنى لا يعقل له مثل م والقضاء الشبيه بالاداء كالقيمة اذا اعطى
عبدا غير عين فانها قضاء حقيقة لكن لما كان الاصل مجهولا من حيث
الوصف ثبت العجز س اي عن اداء الاصل وهو تسليم العبد م فوجب
القيمة فكانها اصل ولما كان س اي الاصل وهو العبد م معلوما من حيث
الجنس يجب س اي الاصل وهو العبد م فيتخير بينه وبين القيمة وايضا
ادى تخير على القبول وايضا الواجب من الاصل الوسط وذا بتوقف
على القيمة فصارت اصلا من وجه فقضاؤها يشبه الاداء م فصل م
لا بد للماهر به من الحسن س من المسئلة من امهات مسائل الاصول
ومهمات مباحث المعقول والمنقول ومع ذلك هي مبنية على مسئلة
الجبر والقدر التي زلت في بواديها اقدام الراسخين وضلت في
مباديها افهام المتفكرين وغرقت في بحارها عقول المتبحرين وحقيقة
الحق فيها اعني الحق بين الافراط والتفريط سر من اسرار الله تعالى
التي لا يطلع عليها الا خواص عباده وما انا بمعزل من ذلك لكن اوردت
مع العجز عن درك الادراك قدر ما وفقت عليه ووفقت لايراده
اعلم ان العلماء قد ذكروا ان الحسن والقبح يطلقان على ثلثة معان
الاول كون الشيء ملايما للطبع ومنافرا له والثاني كونه صفة كمال
وكونه صفة نقصان والثالث كون الشيء متعلق المدح عاجلا والثواب
آجلا وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا فالحسن والقبح بالمعنيين
الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا اما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند
الاشعري لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط فهذا بناء على الامرين احدهما
انهما ليسا لذات الفعل وليس للفعل صفة يحسن الفعل ويقبح لاجلها

قوله لان الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال الله تعالى عنده اى عند الاشعرى والمذكور فى الكتب الكلامية انه لا قبيح بالنسبة
الى الله تعالى بل كل افعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء لا علة لصنعه ولا غاية
لفعله وذلك لانهم قد يفسرون الحسن بما ليس بمعنى عنه فجميع افعال الله تعالى حسن بهذا المعنى وبمعنى كونه صفة كمال واما بمعنى كون
الفعل متعلق المدح والثواب فالله منزه عنه ح

بكون الصدق النافع

عند الاشعرى وثانيهما ان فعل العبد ليس باختياره عنده فلا يوصف
بالحسن والقبح ومع ذلك جوز كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع
بناء على ان عنده لا يقبح من الله تعالى ان يثيب العبد او يعاقبه على ما ليس
باختياره لان الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال الله تعالى عنده فالحسن والقبح
بالمعنى الثالث يكونان عند الاشعرى بمجرد كون الفعل مأمورا به ومنهيا
عنه فلهذا قال م فالحسن عند الاشعرى ما امر به شح سواء كان الامر للايجاب
او للاباحة او الندب م والقبيح ما نهى عنه شح سواء كان النهى للتحريم او الكراهة
م وعند المعتزلة ما يحمد على فعله شح سواء يحمد عليه شرعا او عقلا وهذا تفسير
الحسن م وما يذم على فعله شح هذا تفسير القبيح م وبالتفسير الاول ما للقادر
العالم بحاله ان يفعله شح احترز بالقيدين عن فعل المضطر والمجنون وهذا
تفسير آخر للحسن فان المعتزلة فسروا الحسن والقبيح بتفسيرين فالحسن
بالتفسير الاول يختص بالواجب والمندوب وبالتفسير الثانى يتناول المباح
ايضا م وما ليس له ذلك شح اى القبيح ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله
فكلا تفسيرى القبيح متساويان لا يتناولان الا الحرام والمكروه فعلى التفسير
الاول للحسن المباح واسطة بين الحسن والقبيح وعلى الثانى لا واسطة
بينهما م فعند الاشعرى لا يثبتان الا بالامر والنهى شح لما ذكرت ان هذا الحكم
مبنى على الاصليين اورد على مذهبه دليلين لاثبات الاصليين اما الاول
فقوله م لانهما ليسا لذات الفعل او لصفة له والا يلزم قيام العرض بالعرض
وضعفه ظاهر شح اى ضعف هذا الدليل ظاهر لانه ان عنى بقيام العرض
بالعرض اتصافه فلا نم امتناعه فانه واقع كقولنا هذه الحركة سريعة او بطيئة
على ان قيام العرض بالعرض بهذا المعنى لازم على تقدير كونهما شرعيين ايضا

كون هذا الفعل

واما الثانى فتقريره على ما ذكره المحققون ان فعل العبد غير اختيارى لانه ان كان لازم الصدور عنه بحيث لا يمكنه
الترك فواضح انه اضطرارى وان كان جايز الوجود والعدم فان افتقر الى مرجح يعود التقسيم فيه بانه يقال اذا كان
لازما فاضطرارى والا احتاج الى مرجح آخر ولزم التسلسل وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر
اخرى مع تساوى الحالين من غير تجدد امر من الفاعل فهو اتفاقى والاتفاقى والاضطرارى لا يوصفان
بالحسن والقبح عقلا

كون هذا الفعل حسن شرعا او قبيح شرعا وان عنى ان العرض لا يقوم
عرضا آخر بل لا بد من جوهر يتقوم به العرضان فالقيام بهذا المعنى غير لازم
على تقدير كون الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة له اذ لا بد من
فاعل يقوم الحسن به وان عنى معنى آخر فلا بد من بيانه لنتكلم عليه واما
الثانى فقوله م ولان فاعل القبيح ان لم يتمكن من تركه ففعله اضطرارى
وان تمكن فان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا وان توقف يجب عنده
لانا فرضناه مرجحا تاما ولئلا يترجح المرجوح ولا يكون المرجح باختياره
لئلا يتسلسل فيكون اضطراريا والاضطرارى والاتفاقى لا يوصفان بهما اتفاقا
شح تقريره ان فاعل القبيح لا يخ من ان يكون متمكنا فيفعله اضطرارى
لان التمكن من الفعل مع عدم التمكن من الترك لا يكون باختياره اذ لو كان
نتكلم فى ذلك الاختيار انه باختياره ام لا فاما ان يتسلسل او ينتهى الى الاضطرار
وان كان متمكنا من تركه ففعله ان لم يتوقف على مرجح يكون اتفاقيا وهو
لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا وايضا يكون رجحانا من غير مرجح وهو محال
وان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح لانا فرضناه مرجحا
تاما اى جملة ما يتوقف عليه الفعل فلو لم يجب الفعل مع وجود هذه الجملة فصدور الفعل
مع هذه الجملة تارة وعدم صدوره اخرى يكون رجحانا من غير مرجح ولانه
لو لم يجب ح يمكن عدمه لكن عدمه يوجب رجحان المرجوح وهو اشد
امتناعا من رجحان احد المتساويين واذا وجب وجود الفعل عند المرجح لا يكون اختياريا
لان المرجح لا يكون باختياره لانه نتكلم فى ذلك الاختيار كما ذكرنا فيؤدى
الى التسلسل او الى الاضطرار والتسلسل باطل فثبت انه اضطرارى والاضطرارى
لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا اعلم ان كثيرا من العلماء اعتقدوا

اقول يجوز ان يكون عدم
التمكن من الترك لا لانه اتفاقى لا
اضطرارى فلا بد من التعرض
له كما ذكره الشارح فى شرحه

وان اريد بعروضه بمعنى ان
هذا المعنى لا يكون بتبعية
صفة للفعل بل يكون باعتبار
الذى يتعلق به
انتفى للفعل

هذا الدليل يقينيا والبعض الذين لا يعتقدونه يقينيا لم يوردوا على مقدماته
منعا يمكن ان يقال انه شيء وقد خفي على كلا الفريقين مواقع الغلط فيه
وانا اسمعك ما سنح بخاطري وهذا مبني على اربع مقدمات **المقدمة الاولى**
ان الفعل يراد به المعنى الذي وضع المصدر بازائه ويمكن ان يراد به المعنى
الحاصل بالمصدر فاذا تحرك زيد فقد قام الحركة بزيد فان اريد بالحركة التي
تكون للمتحرك في اي جزء فرض من اجزاء المسافة فهي المعنى الثاني وان اريد بها
ايقاع تلك الحالة فهو المعنى الاول والمعنى الثاني موجود في الخارج اما الاول
فلا يعتبره العقل ولا وجود له في الخارج اذ لو كان لكان له موقع ثم ايقاع
ذلك الايقاع يكون واقعا الى ما لا يتناهى فيلزم التسلسل في طرف المبدأ في
الامور الواقعة في الخارج وهو محال ولانه يلزم انه اذا اوقع الفاعل شيئا
واحدا فقد اوجد امورا غير متناهية وهذا بديهي الاستحالة على ان كون الايقاع
امرا غير موجود في الخارج اظهر على مذهب الاشعري فان التكوين عنده امر غير
موجود في الخارج **المقدمة الثانية** كل ممكن فلا بد ان يتوقف وجوده على موجد
والا يكون واجبا بالذات ثم ان لم يوجد جملة ما يتوقف عليه وجوده يمتنع
وجوده والا يمكن وجوده وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال وهنا يلزم
لانه ان وقع بدون تلك الجملة لم يكن هي جملة ما يتوقف عليه والمفروض
خلافه وان وجد تلك الجملة يجب وجوده عندها والا امكن عدمه
ففي حال العدم ان توقف على شيء آخر لم يكن المفروض جملة ما يتوقف
عليه وان لم يتوقف على شيء آخر فوجوده مع الجملة تارة وعدمه اخرى
رجحان بلا مرجح وهو محال لانه محال بل الرجحان بلا مرجح يمنع وجود
الممكن من غير ان يوجده شيء آخر محال ولم يلزم هذا المعنى قلت قد لزم

هذا المعنى لانه ان امكن عدمه مع هذه الجملة يجب ان لا يلزم من فرض
عدمه محال لكنه يلزم لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجده شيء ففي
الزمان الذي وجد ان وجد بايجاد شيء آخر اياه يكون الايجاد من جملة
ما يتوقف عليه وجوده اياه فلا يكون المفروض جملة وان وجد من غير
ايجاد شيء آخر لزم ما سلمتم استحالته فثبت انه لا بد لوجود كل شيء ممكن
من شيء يجب عنده وجود ذلك الممكن ولولاه يمتنع وجوده وهذه القضية
متفق عليها بين اهل السنة والحكماء لكن اهل السنة يقولون بها على وجه
لا يلزم منه الموجب بالذات فان وجود الشيء يجب على ايجاد الله تعالى اياه
ويمتنع على تقدير ان لا يوجده واعلم ان ما زعموا ان كل موجود ممكن
مخصوص بوجوبين سابق ولاحق باطل لانه ان اريد السبق الزماني فحاله
لانه يلزم وجوب وجود الشيء حال عدمه وان اريد السبق المحتاج اليه
فكذا لانه مع العلة الناقصة لا يجب ومع التامة لا يكون الوجوب منها
ضرورة ان الوجوب معلولها فالوجوب ليس الا مقارنا بحيث لا يحتاج
الوجود اليه وكل منهما اثر المؤثر التام ثم العقل قد يعتبر احد المتضايفين
مؤخرا من حيث انه يحتاج الى الآخر في التعقل ومقدما من حيث ان الآخر
يحتاج اليه وايضا مقارنا مع انه في الحقيقة واحد **المقدمة الثالثة** لما ثبت
انه لا بد لوجود كل ممكن من شيء يجب عنده وجود ذلك الممكن يلزم انه لا بد
ان يدخل في جملة ما يجب عنده وجود الحادث امور لا موجودة في الخارج
ولا معدومة كالامور الاضافية وهو القول بالحال وذلك لان جملة
ما يجب عنده وجود زيد الحادث لا يكون تمامها قديما لان القديم ان
اوجبه في وقت معين يتوقف على حصول ذلك الوقت فلا يكون

واما الثاني فلان المعدوم المحض لا يصلح علة لوجود الممكن وهذا بديهي ولان الكلام في زيد المركب ووجود
المركب يتوقف على وجود اجزائه بالضرورة فلا يكون جملة ما يتوقف عليه معدومات محضة ح

تام ما قديما لان القديم ان اوجبه في وقت معين يتوقف على حصول
ذلك الوقت فلا يكون تمام ما يجب عنده قديما وان اوجبه لا في وقت
معين فحدوثه في وقت معين رجحان من غير مرجح فيكون بعضها
حادثة ح ان لم يدخل في تلك الجملة امور لا موجودة ولا معدومة فهي
اما موجودات محضة وهي مستندة الى الواجب فيلزم اما قدم الحادث
او انتفاء الواجب واما معدومات محضة وهي لا تصلح علة للموجود و
ايضا وجود زيد متوقف على اجزائه الموجودة واما موجودات مع المعدومات
وهذا باطل ايضا لان هذه القضية ثابتة وهي انه كلما وجد جميع الموجودات
التي يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم شيء اذ لو
توقف على عدم عمرو مثلا يتوقف على عدمه الذي بعد الوجود لان العدم
الذي قبل الوجود قديم فيلزم قدم زيد الحادث ثم عدم عمرو الذي بعد الوجود
لا يمكن الا بزوال جزء من العلة الموجبة لوجود عمرو او بقائه وذلك الجزء
اما ان يكون موجودا محضا فيصير معدوما وذا لا يمكن لانه لا يصير معدوما
الا بعدم جزء من علة وجوده او بقائه وهلم جرا الى الواجب فلا يمكن عدم عمرو
ح لا يمكن وجود زيد لتوقفه على عدم عمرو وكلامنا في زيد الموجود واما
ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء وزوال العدم هو الوجود
وتقريره وجود بكر فعدم عمرو موقوف على وجود بكر وقد فرضنا وجود
زيد متوقفا على عدم عمرو فيلزم توقف وجود زيد على وجود بكر على تقدير
وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد هذا خلف واذا ثبت
القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من
تلك الموجودات ثم هكذا الى الواجب فثبت على تقدير افتقار وجود كل ممكن

الى شيء يجب ذلك الممكن عنده دخول ما ليس بموجود ولا معدوم في جملة
ما يجب عنده وجود الحادث **فان قيل** لا يثبت هذا الامر على ذلك التقدير
لانه يراد بالمعدوم نقيض الموجود فالاولى الذي يسمونه حالا داخل في احد
النقيضين ضرورة **قلت** هذا الشاء وقيل صحيح الا في قوله وذلك الجزء
اما ان يكون موجودا محضا اه فان الانحصار فيما ذكر من الاوين ممنوع
فانه يمكن ان يدخل في العلة الموجبة لعمرو امور لا موجودة ولا معدومة
كالاضافيات فان فسر الموجود بما يندرج فيه الاضافيات لا نم ان كل موجود
يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فلا يصح قوله وهلم جرا الى
الواجب وان فسر بما لا يندرج الاضافيات في الموجود بل في المعدوم لا نم
ح ان زوال كل معدوم لا يكون الا بوجود شيء فان الاضافيات الوجودية
معدومة في الخارج وزوالها لا يكون بوجود شيء فثبت توقف الموجودات
الحادثة على امور لا موجودة ولا معدومة ولا يمكن استناد تلك الامور الى
الواجب بطريق الايجاب لانه يلزم ح المحالات المذكورة استغناؤها
عن الواجب اذ لا شك انها مفتقرة الى الواجب بلا واسطة او بواسطة
الموجودات المستندة اليه لكن لا على سبيل الوجوب و ح اما ان يجب بالتزام
التسلسل فيها وهذا باطل او يكون اضافة الاضافة عين الاولى واما ان
لا يجب والظاهر ان الحق هذا فان ايقاع الحركة غير واجب ومع ذلك اوقعها الفاعل
ترجيحا لاحد المتساويين ثم الحركة المذكورة تجب على تقدير الايقاع اذ لو لم
فوجودها رجحان بلا مرجح ولا يلزم في الايقاع الرجحان بلا مرجح اي الوجود
بلا موجد اذ لا وجود للايقاع واعلم ان اثبات تلك الامور على تقدير ان
كل ممكن يحتاج في وجوده الى مؤثر يوجبه يخلص عن القول بالموجب بالذات

واعلم ان اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة كالاختيار والايقاع يخلص عن لزوم القول بكون الواجب تعالى موجبا بالذات وموجب
لكونه فاعلا بالاختيار اما الاول فلان القول بكونه موجبا انما يلزم من جهة انه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود
علته التامة وقد سبق انه يلزم منه الترجيح بلا مرجح ولو منع تمام العلة بناء على ان الاختيار ايضا من جملة ما يتوقف عليه الفعل ينقل الكلام الى
الاختيار بانه اما قديم فيلزم قدم الحادث او حادث فيتسلسل الاختيارات ويلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى ولا يخلص عن ذلك على تقدير عدم
اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة الا بالتزام جواز وجود الممكن بدونه وجوبه حتى ان الفعل يصدر عن الواجب ولا يجب وجوده ما دام ذات
الواجب بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما يتوقف عليه وقد سبق ان هذا مستلزم للترجيح بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد ولا ايجاد واما على تقدير اثبات
الامور اللاموجودة و[illegible] فلا يلزم

وموجب للفاعل بالاختيار ولولا تلك الامور لامكن نفي الموجب بالذات
الا بالتزام وجود بعض الموجودات من غير وجوب ويلزم من هذا وجود
الممكن بلا موجد وهو محال كما مر في المقدمة الثانية **المقدمة الرابعة** ان الرجحان
بلا مرجح بط وكذا الترجيح من غير مرجح لكن ترجيح احد المتساويين او المرجوح
واقع لانه اما ان لا ترجيح اصلا او يكون للراجح او المتساوي او المرجوح
الاول بط لانه لولا الترجيح لا يوجد ممكن اصلا وكذا ترجيح الراجح بط لان الممكن
لا يكون راجحا بالذات بل بالغير فترجيح الراجح يؤدي الى اثبات الثابت
او احتياج كل ترجيح الى ترجيح قبله الى غير النهاية فالترجيح لا يكون الا للمتساوي
او المرجوح ولان كل ممكن معدوم فعدمه راجح على وجوده في نفس الامر
بالنسبة الى علة العدم ومساو له بالنسبة الى ذات الممكن فايجاده ترجيح
المرجوح او المساوي على ان الارادة صفة شانها ان يرجح الفاعل بها
احد المتساويين او المرجوح على الاخر فعلم ان الارادة لا تعلل كما ان الايجاب
بالذات لا يعلل لان ذات الارادة يقتضي ما ذكرنا وانما يمتنع رجحان المرجوح
او المساوي ما دام كذلك فاذا رجح الفاعل لم يبق كذلك واعلم ان المتكلمين
اوردوا لتجويز ترجيح المختار احد المتساويين المثال المشهور وهو الهارب
من السبع فاذا راى طريقين متساويين فقال الحكماء القضية البديهية
التي لولاها لانسد باب العلم بالصانع وهو ان الرجحان بلا مرجح باطل
لا تبطل بايراد مثال لا يدل على عدم المرجح بل غايته عدم العلم بالمرجح فاقوت
القضية التي يستعمل في اثبات العلم بالصانع هي ان رجحان احد طرفي الممكن
بلا مرجح مع بمعنى ان وجوده بلا موجد مع انه يمكن اثبات هذا المطلوب
مع الغنية عن هذه القضية بان نقول الموجود اما ان لا يحتاج في وجوده
الى غيره او يحتاج ولا بد من الاول قطعا للتسلسل ثم على تقدير تسليم تلك
القضية وبداهتها الفاعل هو المرجح فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد وايضا
انما اوردوا المثال سندا للمنع فعليكم البرهان على الرجحان في المثال
المذكور على انا نقول ان وجب المرجح في المثال المذكور
فاما ان يجب بحسب نفس الامر وهذا بط لان الاعتقاد الذي لا يطابق لما
في نفس الامر كاف للافعال الاختيارية واما ان يجب بحسب اعتقاد الفاعل
وذا بط ايضا اذ يفعل افعالا مع عدم اعتقاد الرجحان كما في الهارب
بل مع اعتقاد المرجوحية ومن انكر هذا فقد انكر الوجدانيات فبطل قولهم
ان غاية عدم العلم بالرجحان فان عدم علم الفاعل بالرجحان كاف في
هذا الفرض فعلم ان المراد بقولنا ان الرجحان بلا مرجح بط هو ان وجود الممكن
بلا موجد مع سوائه كان الموجد موجبا او لا فالرجحان هو الوجود فقط لا انه يصير
راجحا قبل الوجود واذا عرفت هذه المقدمات فقوله يجب وجود الفعل
ان اراد بالفعل الحالة التي تكون للمتحرك في اي جزء من اجزاء المسافة فعلا
تقدير هذا التقدير لكن اثبات الملط على هذا التقدير ايضا فوق الاحتياط
وعلى تقدير امتناع وجود الاشياء بلا وجوب الجبر منتف ايضا اما بالقول
بان اختيار الاختيار عين الاول فلا يلزم التسلسل على تقدير كون المرجح من العبد
واما بانه يلزم ح توقف الموجود على ما ليس بموجود ولا معدوم في الحالة المذكورة
تتوقف على او لا موجود ولا معدوم كالايقاع مثلا ثم هو اما ان يجب بطريق
التسلسل في الايقاعات او بان ايقاع الايقاع عين الاول واما ان لا يجب
لكن الفاعل يرجح احد المتساويين وان اراد بالفعل الايقاع فبعين ما قلنا
في الايقاع هذا الذي ذكرنا هو ابطال دليل الجبر **فالآن** جئنا الى اثبات ما هو الحق

والمحققون من اهل السنة على نفي الجبر والقدر واثبات امر بين الامرين وهو ان المؤثر في فعل العبد مجموع خلق الله تعالى واختيار
العبد لا الاول فقط ليكون جبرا ولا الثاني فقط ليكون قدرا والنص اورد على ذلك دليلين الاول حاصله انه ثبت بالوجدان
ان للعبد قصدا واختيارا في بعض الافعال وان ذلك القصد والاختيار لا يكفي في وجود ذلك الفعل اذ قد لا يقع مع تحقق جميع اسبابه
التي من العبد وقد يقع من غير تحقق الاسباب التي من عنده فعلم انه حاصل بخلق الله تع اياه عقيب ارادة العبد وقصده
الجازم بطريق جرى العادة بان الله تعالى يخلقه عقيب قصد العبد ولا يخلقه بدونه وباقي الكلام تنبيه على تلك المقدمات وتوضيح لها

قوله وان لم يكونا صادرين عنا لا يكون الارادة الا مجرد شوق الخ وهو التوسط بين الجبر والقدر اي حاصل لمجموع خلق الله تعالى وفعل العبد فيقول
التفرقة ضرورية بين الافعال الاختيارية والاضطرارية وليس التفرقة
بمجرد كونها موافقة لارادتنا لان الارادة ان كانت صفة بها يرجح الفاعل
احد المتساويين ويخصص الاشياء بما هي عليه من الخصوصيات يلزم من وجود
الارادة لنا كون الترجيح والتخصيص صادرين منا وهو المط وان لم يكونا صادرين
منا لا يكون الارادة الا مجرد شوق فيجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية
والاضطرارية التي نشتاق اليها كحركة نبضنا على نسق نشتهي ان يكون
عليه لكنا نفرق بينها ونعلم ان الاولى بفعلنا التي نشتاق لا الثانية وايضا
نفرق في الاختياريات بين ما نقدر على تركه وبين ما لا نقدر على تركه كالانجذار
الى صبب بالعدو الشديد الذي لا نقدر على الامساك عنه وكذا نفرق في
الترك بين ما نقدر على الفعل وبين ما لا نقدر وايضا قد نفعل بداعية وقد نفعل
بلا داعية فعلم ان العلم الواجداني قاض بانا نفعل من غير اضطرار ولا وجوب
ونرجح احد المتساويين او المرجوح وهذا الترجيح هو الاختيار والقصد
ثم مع ذلك نشاهد خوارق العادات في الافعال كالحركات القوية من القوى
الضعيفة كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين وامثاله وكذا في عدم صدورها
كما تواتر في اخبار الانبياء عليهم السلام والصديقين ان الكفار قصدوهم
بانواع الاذى فلم يقدروا على ذلك مع سلامة الالات وتوفر الدواعي
والارادات مع قدرتهم في ذلك الزمان على امور اشق من ذلك فعلم ان
المؤثر في وجه الحركة اي الحالة المذكورة ليس قدرة العبد وارادته اذ لو كان
لم يخالف ارادته ولو كان مؤثرا طبعا فيما جرى عليه عادة لم توجد خوارق
العادات وايضا لا يمكن الحركات الا بتمديد الاعصاب وارخائها ولا شعور

شعورلنا

قوله ثم القصد جواب سوال تقريره ان قصد العبد اضطراري لا اختياري لانه انما حصل بخلق الله تعالى من غير اختيار العبد والا لتسلسل
الاختيارات فاجاب بان القصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى المخلوقات الموجودة كالقدرة مثلا لكنه من الامور
اللاموجودة واللامعدومة فلا يجب عند وجودها توقف عليه اذ لو كان القصد الذي هو صرف القدرة الى الفعل مخلوقا لله تعالى قصد الكان
الفاعل مضطرا الى الفعل غير متمكن من الترك وهذا ينافي خلق القدرة التي من شانها التمكن من الفعل والترك ولقايل ان يقول لو كان
الاستناد الى مخلوقات الله تع لهذا المعنى ضرورة استناده الى العبد الذي هو مخلوق الله وهذا ينافي كون العبد موجدا له وهو ترافيه
والجواب ان الاستناد لا على سبيل الوجوب انما يمكن في الامور اللاموجودة واللامعدومة كالقصد مثلا لا في الموجود كالحالة الحاصلة
من الايقاع والكلام فيها كما مر في المقدمة الثانية

خروج ح

لا شعور لنا بشيء من ذلك ولا ندري اي عصبة يجب تمديدها لتحصيل
الحركة المخصوصة وكذا لا شعور لنا بكيفية الخروج عن مخارجها فعلم من وجدان
ما يدل على الاختيار ووجدان ان اختيار العبد ليس مؤثرا في وجود الحالة
المذكورة انه جرى عادته تعالى انا متى قصدنا الحركة الاختيارية قصدا جازما
من غير اضطرار الى القصد يخلق الله تعالى عقيبه الحالة المذكورة الاختيارية
وان لم نقصد لم يخلق ثم مخلوق الله تعالى بمعنى ان الله تعالى يخلق قدرة يصرفها
العبد الى كل منهما على سبيل البدل ثم صرفها الى واحد معين فعل العبد وهو
القصد والاختيار فالقصد مخلوق الله تع بمعنى استناده لا على سبيل
الوجوب الى موجودات هي مخلوق الله تع لا ان الله تع خلق هذا الصرف مقصودا
لان هذا ينافي خلق القدرة فحصل الحالة المذكورة بمجموع خلق الله تعالى واختيار
العبد فلهذا قال م قلنا توقفه على مرجح لا يوجب كونه اضطراريا لان
لاختياره ما يرجح في فعله ايضا س وانما قال ايضا ليعلم ان الاختيار ليس
بمؤثر تام بل هو جزء المؤثر برهان آخر قد ثبت انه لا يوجد شيء الا ان يجب
وجوده بالغير فان كان العبد موجبا لوجوده بلا واسطة امر فلا صنع له فيه
كما لا صنع له في وجوده وفي ذاته وان كان بتوسط وجود امر فذلك الامر
يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد وان كان
بتوسط عدم امر لا يكون ذلك العدم العدم السابق على الوجود اذ لا صنع
للعبد فيه فيكون العدم الذي بعد الوجود وهذا العدم لا يمكن الا بزوال
العلة التامة لذلك الامر او لبقائه فالعلة التامة ان كانت موجودات
محضة يكون واجبة بالاستناد الى الواجب تعالى فلا يقدر العبد على اعدامها
وان كان للعدم مدخل في تلك العلة التامة فزوال العدم هو الوجود فيكون

85

فتعين ان صنع العبد لا يكون الا في امر لا بموجود ولا معدوم وذلك الامر لا يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب والا يخرج
عن صنع العبد فلم يبق لصنع العبد اثر في امر ما ويلزم منه بطلان ما ثبت بالوجدان ثم ذلك الامر لا يجوز ان يكون هو الايقاع والايجاد والتوليد
يجب عنده الفعل البتة حتى يكون العبد موجدا لذلك الشيء الموجود خلافا له لان ذلك الشيء يتوقف على امور لا اثر للعبد في وجودها كوجود العبد وقدرته
وسلامة آلاته ونحو ذلك فتعين ان ذلك الامر اللا موجود واللا معدوم الصادر عن العبد امر لا يجب عنده وجود الاثر وهو المسمى بالكسب
والفعل حاصل به ويخلق الله تعالى وكل منهما مقرون بقدرة الاله في الخلق يصح انفراد القادر بايقاع المقدور وفي الكسب لا يصح وايضا
في الخلق يقع الفعل المقدور لا في محل القدرة وفي الكسب يقع المقدور في محل القدرة مثلا حركة زيد وقعت بخلق الله تعالى في غير من
قامت به القدرة ووقعت
وهو زيد في المحل الذي
يكسب زيد به قدرة زيد
والحاصل ان اثر الخالق الفعل
في امر خارج من ذاته واثر الكاسب صنعه
في محل قائم به هذا ح

بتوسط وجود امر وقد قرر امتناعه وقد ثبت بالوجدان ان للعبد
صنعا فلا يكون الا في امر لا موجود ولا معدوم ولا يكون ذلك الامر واجبا
بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب تعالى اذ يخرج من صنع
العبد ثم ذلك الشيء الموجود لا يجب على تقدير ذلك الامر لتوقفه
على امور لا صنع للعبد فيها اصلا كقدرة العبد ووجوده وامثالهما فالامر
الاضافي الذي من العبد وهو الذي لا يجب عنده وجود الاثر يسمى كسبا
وقد قال مشايخنا ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادر به
فهو خلق وما يقع به المقدور لا مع صحة انفراد القادر به فهو كسب ثم مقدورات
الله تعالى قسمان الاول ما يصح انفراد القادر به مع تحقق الانفراد في الموجودات
لانه لا صنع للعبد فيها والثاني ما يصح انفراد القادر به لكن لا يكون منفردا
بل يكون لقدرة العبد مدخل في ذلك الشيء كالافعال الاختيارية للعباد و
قد قيل ما وقع لا في محل قدرته فهو خلق وما وقع في محل قدرته فهو كسب هذا
وان كان تفسيرا آخر لكن في الحقيقة المجموع تفسير واحد فالخلق امر اضافي
يجب ان يقع به المقدور لا في محل القدرة ويصح انفراد القادر بايقاع المقدور
بذلك الامر والكسب امر اضافي يقع به المقدور في محل القدرة ولا يصح انفراد
القادر بايقاع المقدور بذلك الامر فالكسب لا يوجب وجود المقدور
بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور ثم اختلاف الاضافات
ككونه طاعة او معصية حسنة او قبيحة مبني على الكسب لا على الخلق اذ خلق
القبيح ليس بقبيح اذ خلقه لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة بل يشتمل على كثير
منها وانما الاتصاف به بارادته وقصده قبيح وقد علم ان الكسب من حيث
هو هو يوجب الاتصاف فالقصد اليه قبيح لانه موصل الى القبيح لانه يعلم

انه كلما

انه كلما قصده يخلقه الله تعالى ولا جبر في القصد فالحاصل ان مشايخنا يقولون
عن العبد قدرة الايجاد والتكوين فلا خالق ولا مكون الا الله تعالى لكن يقولون
ان للعبد قدرة ما على وجه لا يلزم منه وجود امر حقيقي لم يكن بل انما يختلف
بقدرته النسب والاضافات فقط كتعيين احد المتساويين وترجيحه
هذا ما وقفت عليه من مسئلة الجبر والقدر وبالله التوفيق ثم بعد
ذلك رجعنا الى ما نحن بصدده وهو مسئلة الحسن والقبح فقوله ان الاتفاقي
والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم لان كون الفعل
اتفاقيا او اضطراريا لا ينافي كونه حسنا لذاته او لصفة من صفاته فيمكن
ان يوجب ذات الفعل او صفة من صفاته لحوق المدح او الذم بكل من اتصف
به سواء كان اتصافه به اختياريا او اضطراريا او اتفاقيا الا ترى ان الله تعالى يحمد
على صفاته العليا مع ان اتصافه بها ليس باختياره على ان الاشعري يسلم
الحسن والقبح عقلا بمعنى الكمال والنقصان ولا شك ان كل كمال محمود وكل
نقصان مذموم وان اصحاب الكمالات محمودون بكمالاتهم واصحاب
النقائص مذمومون بنقائصهم فانكاره الحسن والقبح بمعنى انهما صفتان
لاجلهما يحمد او يذم الموصوف بهما في غاية التناقض وان انكر بمعنى انه
لا يوجد في الفعل شيء يثاب الفاعل او يعاقب لاجله فنقول ان عنى
انه لا يجب على الله تعالى الاثابة او العقاب لاجله فنحن نساعده في هذا و
ان عنى انه لا يكون في معرض ذلك فهذا بعيد عن الحق وذلك لان الثواب
عاجلا والعقاب آجلا وان كان لا يستقل العقل بمعرفة كيفيتهما لكن كل
من علم ان الله تعالى عالم بالكليات والجزئيات فاعل بالاختيار قادر على كل
شيء وعلم انه غريق نعم الله تعالى في كل لمحة ولحظة ثم مع ذلك كله ينسب من

قوله فقوله ان الاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم منع للمقدمة الثانية من دليل الخصم وهو ان فعل العبد غير
اختياري ولا شيء من غير الاختياري بحسن او قبيح وانت خبير بانها مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم فلا وجه لمنعها ولا حاجة اليها لان
جميع المباحث السابقة انما كان لتحقيق منع المقدمة الاولى والتنصيص عليها وبيان انه لا يمتنع ان يكون فعل العبد
اختياريا واعجب من ذلك توضيحه سند المنع بصفات الله تعالى وانه يحمد عليها وبكمالات الانسان ونقائصه حيث يحمد عليها ويذم وراد عاوده
التناقض في كلام الاشعري حيث جعل كل كمال حسنا وكمال نقصان قبيحا مع انه قرر في اول الفصل ان النزاع في الحسن والقبح بمعنى
الاختياري

من الصفات والافعال ما يعتقد انه غاية القبح والشناعة اليه تعالى
عن ذلك علوا كبيرا فلم ير بعقله انه يستحق بذلك مذمة ولم يتيقن
انه في معرض سخط عظيم وعذاب اليم يستحق على غباوته ولجاجه وبرهن
على سخافة عقله واعوجاجه واستخف بفكره ورايه حيث لم يعلم بدليل
الاشعري رجعنا الى اقامة الدليل على مذهبنا والى الخلاف الذي بيننا
وبين المعتزلة م وعند بعض اصحابنا والمعتزلة حسن بعض افعال
العباد وقبحها يكونان لذات الفعل او لصفة له ويعرفان عقلا ايضا
س ح اي يكون ذات الفعل بحيث يحمد فاعله عاجلا ويثاب لاجلها آجلا
او يذم فاعله عاجلا ويعاقب آجلا او يكون للفعل صفة يحمد فاعل الفعل
ويثاب لاجلها او يذم ويعاقب لاجلها وانما قال ايضا لانه لا خلاف في
انهما يعرفان شرعا م لان وجوب تصديق النبي عم ان توقف على الشرع
يلزم الدور س ح واعلم ان النبي عم اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة
وعلم السامع انه نبي فاخبر بامور مثل ان الصلوة واجبة عليكم وامثال
ذلك فان لم يجب على السامع تصديق شيء من ذلك تبطل فائدة النبوة
وان وجب فلا يخ من ان يكون وجوب تصديق بعض اخباراته عقليا
او لا يكون بل يكون وجوب تصديق كل اخباراته شرعا والثاني باطل لانه
لو كان وجوب تصديق الكل شرعيا لكان وجوبه بقول النبي عليه السلام
فاول الاخبار الواجب التصديق لا بد ان يجب تصديقه بقول النبي عم
ان تصديق الاخبار الاول واجب فنتكلم في هذا القول فان لم يجب
تصديقه لا يجب تصديق الاول فان وجب فاما ان يجب بالاخبار الاول
فيلزم الدور او بقول آخر فنتكلم فيه فيلزم التسلسل واذا ثبت ذلك تعين الاول

وهو كون

وكذلك امتثال اوامر النبي عم ان وجب عقلا فهو المطلوب وان وجب شرعا توقف على امر الشارع ووجوب امتثال الامر
بالامتثال ان كان الاول دارا والا تسلسل والجواب ان الوجوب بمعنى اللزوم العقلي ثابت بالادلة القطعية وبمعنى استحقاق الثواب
على الفعل والعقاب على الترك ثابت بنص الشارع على دليله كما مر وبقوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول بعد ما علم وجوب
الامتثال بمعنى اللزوم العقلي الذي هو غير المتنازع فيه كما علم لزوم تصديق ما قامت عليه الحجة القطعية من المسئلة الهندسية
ثم استحقاق الثواب والعقاب امر آخر يثبت بحكم الشارع في الشرعيات ولا يثبت في الهندسيات تلويح

وهو كون وجوب تصديق شيء من اخباراته عقليا فقوله م والا س ح
اي وان لم يتوقف على الشرع م كان واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا
س ح لان الواجب العقلي ما يحمد على فعله ويذم على تركه عقلا والحسن
العقلي ما يحمد على فعله عقلا فالواجب العقلي اخص من الحسن العقلي
وكذلك نقول في امتثال اوامره انه اما واجب عقلا الى آخره هذا الدليل
لاثبات الحسن العقلي ايضا فقوله م وايضا وجوب تصديق النبي عليه السلام
موقوف على حرمة الكذب فهي ان ثبتت شرعا يلزم الدور وان ثبتت
عقلا يلزم قبحها عقلا س ح هذا يدل على القبح العقلي ايضا وكل منهما يدل
على الآخر التزاما لانه اذا كان الشيء واجبا عقلا يكون تركه قبيحا عقلا ولو
كان الشيء حراما عقلا فتركه يكون واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا م
ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح موجب للعلم بهما وعندنا الحاكم هو
الله تعالى والعقل آلة للعلم بهما فيخلق الله تعالى العلم عقيب نظر العقل نظرا صحيحا
س ح لما اثبتنا الحسن والقبح العقليين وفي هذا القدر لا خلاف بيننا وبين
المعتزلة اردنا ان نذكر بعد ذلك الخلاف بيننا وبينهم وذلك امران احدهما
ان العقل عندهم حاكم مطلق بالحسن والقبح على الله تعالى وعلى العباد اما
على الله تعالى فلان الاصلح للعباد واجب على الله تعالى بالعقل فيكون تركه حراما
على الله تعالى والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة
واما على العباد فلان العقل عندهم يوجب الافعال عليهم ويبيحها ويحرمها
من غير ان يحكم الله فيها بشيء من ذلك وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى
وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه شيء وهو خالق افعال العباد
على ما مر جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا وله في كل قضية كلية او جزئية

قوله بطريق التوليد هو ان يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح والمباشرة ان يكون ذلك بدون توسط فعل
آخر كحركة اليد ولا توليد عند اهل السنة لاستناد الافعال كلها الى الله تعالى بلا واسطة بمعنى انه خالقها وموجدها لحصول العلم
عقيب النظر الصحيح عندهم يكون بخلق الله تعالى عادة بمعنى انه لا يمتنع ان لا يحصل والعادة هو تكرر الفعل ووقوعه دايما واكثريا
وعند الحكماء بطريق الوجوب بمعنى ان النظر الصحيح يعد الذهن لفيضان النتيجة عليه فيجب حصولها ضرورة تمام القابل والفاعل
وعند المعتزلة بطريق التوليد بمعنى ان العقل يولد العلم ويوجبه بواسطة ترتيب المقدمات على ما تقرر

وضع
حكم معين وقضاء مبين واحاطة بظواهرها وبواطنها وقد وضع فيها ما
من خير او شر ومن نفع او ضر ومن حسن او قبح وثانيهما ان العقل
عندهم موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق التوليد بان يولد العقل العلم
بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وعندنا العقل آلة لمعرفة بعض من
ذلك اذ كثير مما حكم الله تعالى بحسنه او قبحه لم يطلع العقل على شيء منه بل
معرفته موقوفة على تبليغ الرسل لكن البعض منه قد اوقف الله تعالى عليه
العقل على انه غير مولد للعلم بل اجرى عادته انه خلق بعضه من غير كسب وبعضه
بعد الكسب اي ترتيب العقل المقدمات المعلومة ترتيبا صحيحا علما انه ليس
لنا قدرة ايجاد الموجودات وترتيب الموجودات ليس بايجاد م والمامور به
في صفة الحسن نوعان حسن لمعنى في نفسه وحسن لمعنى في غيره ش لما
ثبت ان الحسن والقبح يعرفان عقلا علم انهما ليسا بمجرد الامر والنهي بل انما
يحسن الفعل او يقبح اما لعينه او لشيء آخر ثم ذلك الشيء حسن لعينه او قبيح
لعينه قطعا للتسلسل وسواء ان يكون جزء ذلك الفعل او خارجا عنه والجزء
اما صادق على الكل كالعبادة تصدق على الصلوة والصلوة عبادة مع
خصوصية فالعبادة جزؤها او لم يصدق كالاجزاء الخارجية كالسجود لا
يصدق على الصلوة والحسن لمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه لجزئه صح
ويجب ان يعلم ان الحسن باعتبار الجزء انما يكون حسنا اذا كان جميع اجزائه
حسنا يعني انه لا يكون جزء واحد منه قبيحا لعينه اذ لو كان لا يكون المجموع
حسنا ثم الخارج اما ان يكون صادقا على ذلك الفعل كالجهاد اعلاء كلمة
الله تعالى فالجهاد حسن لكونه اعلاء والاعلاء خارج عن مفهوم الجهاد واما
ان لا يكون صادقا كالوضوء حسن للصلوة والصلوة لا تصدق على الوضوء

فثبت

---

٨٨ 88

قوله وكذا القبيح ينقسم خمسة اقسام لانه اما ان يكون قبيحا لذاته اولا والثاني اما ان يكون قبيحا لجزئه اولا والامر خارج عنه وكل من الجزء والخارج
اما محمول او غير محمول وما سبق من امثلة الحسن او القبيح يكون لذاته او لصفة منه صفاته انما هو في بعض الافعال فلا ينافي ثبوته في بعض
الافعال باعتبار امر خارج غير محمول كالصلوة للوضوء قوله وانما اطلق لما ذكر ان الحسن لمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن
لجزئه ورد عليه ان هذا انما يصح في الحسن لجزئه ضرورة ان جزء الشيء معنى كائن فيه ولا يصح في الحسن لعينه اذ ليس ذات الشيء
معنى فيه فاجاب اولا بانه مجرد اصطلاح كانه تغليب باعتبار ان عامة الاشياء حسنها باعتبار الاشياء حسنها باعتبار

فثبت ان الحسن ينقسم الى هذه الاقسام وكذا القبيح لكن امثلة هذا
سياتي في فصل النهي ان شاء الله تعالى وانما اطلق لمعنى في نفسه على الحسن
لعينه اما اصطلاحا ولا مشاحة في الاصطلاح او لان الحسن لعينه
هو الفعل المطلق كالعبادة مثلا وهو لا يوجد الا في ضمن جزئياته الموجودة
وحسنه في تلك الجزئيات المعلوم وجودها فما وهي لا تكون حسنة الا لمعنى
في نفسها او حسنة لغيرها والفرق بين الجزء الصادق وبين الخارج
الصادق انه انما يكون مفهوم الفعل متوقفا عليه فهو الجزء وما ليس كذلك فهو
الخارج كالصلوة مثلا فان مفهومها الشرعي انما هو عبادة مخصوصة
بالخصوصيات المعلومة فمفهومها متوقف على العبادة اما الجهاد فمفهومه
القتل والضرب والنهب مع الكفار وليس اعلاء كلمة الله تعالى داخلا في هذا
المفهوم بل يلزم ذلك في الخارج فيكون لازما لا جزءا وهذا هو الفرق بين
الذاتي والعرضي اذا عرفت هذا علمت بطلان قول من انكر كون الفعل
حسنا او قبيحا لذاته بان قال قد يختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار الاضافة
فلا يكون حسنا لذاته او قبيحا لذاته لان الاختلاف بالاضافة لا يدل على ما ذكر
لان الاضافة داخلة في ذات ذلك الفعل لان الفعل من الاعراض النسبية
والاعراض النسبية تتقوم بالنسب والاضافات فالاضافات
المختلفة فصول مقومة لها فقولنا شكر المنعم حسن لذاته معناه ان الشكر
المضاف الى المنعم حسن لا ان ذات الشكر من غير اضافة حسن م
اما الاول فاما ان لا يقبل سقوط التكليف كالتصديق واما ان يقبل
كالاقرار باللسان يسقط حالة الاكراه والتصديق هو الاصل والاقرار
ملحق به لانه دال عليه فان الانسان مركب من الروح والجسد فلا يتم

قوله واعلم ان المنقول يعني ذهب بعض الى ان الاقرار باللسان ليس جزء من الايمان ولا شرطا له بل هو شرط لاجراء احكام الدنيا حتى ان
من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمنا عند الله تعالى غير مؤمن في احكام الدنيا كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار
دون التصديق كان مؤمنا في احكام الدنيا كافرا عند الله تعالى وتمسكوا على ذلك بان حقيقة الايمان هو التصديق وانه عمل القلب
وبان من احدث الايمان يوصف به على التحقيق وان انقضى الاقرار وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزء من الايمان تمسكا بظواهر
النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الايمان وبان النبي عم كان يامر بها ويكتفي ويجعلها اهم من الاعمال الا ان الاقرار جزء له
ثابتة والتبعية العرضية الاختيار [illegible]

قوله كالزكاة [illegible]

صفة الايمان تظهر من الباطن الى الظاهر بالكلام الذي هو دال على الباطن
ولا كذلك ساير الافعال س ح انما قال هذا للفرق بين الاقرار وعمل الاركان
فان الاقرار يجعله داخلا في الايمان ولا يجعل عمل الاركان داخلا فيه واعلم
ان المنقول عن علمائنا رحمهم الله من الملة قولان احدهما ان الايمان هو
التصديق وانما الاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية عليه والثاني ان الايمان هو
التصديق والاقرار م فمن صدق بقلبه وترك الاقرار من غير عذر لم يكن
مؤمنا باعتبار الجهة ركنية الاقرار في حال الاختيار م وان صدق ولم يجد
وقتا يقر فيه يكون مؤمنا س ح اعتبار الجهة تبعيته في حال الاضطرار
م كالصلوة تسقط بالعذر س ح وهي معطوفة على قوله كالاقرار م واما
ان يكون شبيها بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة والصوم والحج يشبه ان
يكون حسنا بالغير وهو دفع حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة البيت
لكن الفقير والبيت لا يستحقان هذه والنفس مجبولة على المعصية
فليس قهرها فارتفع الوسايط فصارت تعبدا محضا لله تعالى س ح يرد
عليه انكم ان اردتم بالحسن لمعنى في نفسه ان يكون الحسن لذات الفعل
او لجزئه لا يكون الزكوة وامثالها من هذا القسم اذ بينتم ان جهة حسنها
لمعنى في نفسها كونها تعبدا محضا لله تعالى فيكون عينها حسنا لكونها مامورا بها
لا لذاتها ولا لجزئها وان اردتم بالحسن لمعنى في نفسه كون الفعل مامورا به
فهذا عين مذهب الاشعري ولا يستقيم تقسيم الحسن على الحسن لمعنى في نفسه
والحسن لمعنى في غيره لان كل المامورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى والجواب
عنه وجهان الاول انه قد علم مما تقدم ان حسن الفعل عند الاشعري لكونه
مامورا به وعندنا لا بل انما امر به لانه كان حسنا قال الله تعالى

العبادة صح

[illegible]

ان الله

قوله يقتضي كونه عدلا واحسانا لا نزاع للاشعري في كون العدل عدلا
والاحسان احسانا قبل الشرع وانما النزاع في كونه مناطا للمدح
عاجلا والثواب آجلا قوله فالامر بالزكوة وامثالها دال على حسنها
لمعنى في نفسها ولقايل ان يقول لا نم انه امر مطلق بل العقل قرينة على
انه انما امر بها لدفع حاجة الفقير ونحوه تلويح

ان الله يامر بالعدل والاحسان يقتضي كونه عدلا واحسانا قبل الامر
لكنه خفي على العقل فاظهر الله تعالى بالامر فالامر بالزكوة وامثالها دال على
حسنها لمعنى في نفسها على ما ياتي في هذا الفصل ان الامر المطلق يتناول
الضرب الاول من القسم الاول فيكون حسنا لمعنى في نفسها لكنا
لا نعلم ذلك المعنى والثاني ان الاتيان بالمامور به من حيث انه اتيان
بالمامور به حسن لمعنى في نفسه لان طاعة الله تعالى وترك مخالفته مما يحكم
العقل بحسنه خلافا للاشعري فان شكر المنعم عنده ليس بحسن عقلا فاداء
الزكوة يكون حسنا لمعنى في نفسه وعند الاشعري انما يحسن اداء الزكوة لانه
مامور به فيصدق عليه تفسير الحسن وهو ما امر به من غير ملاحظة انه طاعة
الله تعالى فهذا بيان لكون حسنا لمعنى في نفسه لان المامور به
ان الحسن لمعنى في نفسه نوعان احدهما ان يكون حسنا اما لعينه
واما لجزئه والثاني ان يكون حسنا لكونه اتيانا بالمامور به وقد يجتمع
المعنيان كالايمان فانه حسن لعينه واتيان بالمامور به وقد يوجد
الاول بدون الثاني اذا اتى به لكونه حسنا لعينه او لجزئه لكن لم يؤمر به
وايضا على العكس في الحسن لا لعينه ولا لجزئه لكن يكون مامورا به وقد
اتى به لكونه مامورا به ~~كالوضوء~~ فعلم فساد ما قال ان كل المامورات
حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى لانه انما يكون كذلك اذا اتى به لكونه مامورا
فالوضوء الغير المنوي حسن لغيره عندنا لاجل الصلوة والمنوي بنية امتثال
امر الله تعالى حسن لغيره ولمعنى في نفسه لانه اتيان بالمامور به م حتى شرط فيه
الاهلية الكاملة س ح فان العبادات يشترط لها الاهلية الكاملة
حتى لا تجب على الصبي بخلاف المعاملات على ما ياتي في فصل الاهلية ان شاء الله

ول

لانه اتيان بالمامور به والاتيان بالمامور به حسن لمعنى في نفسه صح

م واما الثاني وهو الحسن لغيره فذلك الغير اما منفصل عن هذا المامور
س كاداء الجمعة فانه منفصل عن السعي وفي هذه العبارة تغيير وقد كانت
قبل التغيير هكذا فذلك الغير اما قايم بنفسه منفصل عن هذا
المامور فاسقطت قولي قايم بنفسه لان الاعراض لا تقوم بنفسها فالمراد
انه لا يكون قايما بهذا المامور به فقوله منفصل يكون مكررا م كالسعي الى
الجمعة حسن لاداء الجمعة والوضوء حسن للصلوة وليس قربة مقصودة
حيث يسقط بسقوطها فلا يحتاج في كونه وسيلة اليها الى النية واما
قايم بهذا المامور به كالجهاد لاعلاء كلمة الله تعالى وصلوة الجنازة لقضاء حق
الميت حتى ان اسلم الكفار باجمعهم لا يشرع الجهاد وان قضى البعض
حق الميت يسقط عن الباقين ولما كان المقصود يتادى بعين المامور به
كان هذا الضرب س وهو ان يكون الغير قايما بالمامور به م لا الضرب الاول
س وهو ان يكون الغير منفصلا عن المامور به م شبيها بالقسم الاول
س وهو الحسن لمعنى في نفسه وجه المشابهة ان مفهوم الجهاد هو القتل والضرب
وامثالهما وهذا المعنى ليس مفهوم اعلاء كلمة الله تعالى لكن في الخارج صار
هذا القتل والضرب اعلاء كلمة الله تعالى كما ان السعي في المفهوم غير الاداء
فكما ان الحيوان في الحقيقة والمفهوم غير الناطق والكاتب لكن في الخارج
هو عينهما فالجهاد حقيقته وهي القتل ليست حسنة لمعنى في نفسها لكن في
الخارج هو عين الاعلاء والاعلاء حسن لمعنى في نفسه فشابه هذا الضرب
القسم الاول لا الضرب الاول لان السعي غير اداء الجمعة في المفهوم وفي الخارج
م والامر المطلق س من غير انضمام قرينة تدل على الحسن لمعنى في نفسه او غيره
م ينتاول الضرب الاول من القسم الاول ويعرف عنه ان دل الدليل س

اي الذي

ولا يخفى انه استدلاله الثاني وهو كون المامور به بمطلق الامر عبادة يوجب ذلك لا يدل الا على كونه حسنا لمعنى في نفسه
من غير دلالة على عدم احتماله سقوط التكليف به ولهذا صرح بان ذلك اشارة الى الحسن لمعنى في نفسه الا ان المذكور في
ساير الكتب ان الامر المطلق يقتضي حسن المامور به لمعنى في نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف به

90

اي الذي لا يقبل سقوط التكليف من الحسن لمعنى في نفسه م لان كمال
الامر يقتضي كمال صفة المامور به س لما علم ان المطلق ينصرف الى
الكامل لزم ان الامر المطلق يكون اما كاملا بان يكون للايجاب
فالاولى للاباحة او الندب فناقض في كونه امرا اذا ثبت هذا وقد علم ان
الحسن مقتضى الامر اي لو لم يكن الشيء حسنا لما امر الله تعالى به فيكون الامر
الكامل اي الامر الذي هو للايجاب مقتضيا للحسن الكامل لان الشيء لو لم يكن
بحيث يكون في فعله مصلحة عظيمة وفي تركه مفسدة عظيمة لما اوجب الله
فعله ليكون الايجاب محصلا لفعله ومانعا من تركه فالايجاب يدل
على كمال حسنه وكمال الحسن ان يكون حسنا لمعنى في نفسه وهو لا يقبل
سقوط التكليف م وكونه عبادة يوجب ذلك ايضا س اشارة الى
الحسن لمعنى في نفسه بمعنى انه اتيان بالمامور به وانما اخترت في الاول
لفظ يقتضي وفي الثانية لفظ يوجب لان المعنى الاول مقتضى الامر والثاني
موجب الامر والفرق بينهما لا يخفى على اهل التحصيل م فقال الشافعي
الامر بالجمعة يوجب صفة حسنها وان لا يكون المشروع الاسعى فلا يجوز
ظهر غير المعذور اذا لم تفت الجمعة ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة فاذا ادى
الظهر لم ينتقض بالجمعة قلنا لما كان الواجب قضاء الظهر لا الجمعة
علمنا ان الاصل هو الظهر لكنا امرنا باقامة الجمعة مقامه في الوقت فصارت
مقررة له لا ناسخة ولا فرق في هذا بين المعذور وغيره لعموم فاسعوا
لكن سقط الجمعة عنه رخصة فاذا اتى بالعزيمة صار كغير المعذور فانتقض
الظهر س هذه المسئلة تفريع على ان الامر المطلق يقتضي ما ذكره و
الخلاف ههنا في امرين احدهما ان غير المعذور اذا ادى الظهر في البيت

على كمال العناية بوجود المامور به وكمال العناية بوجود المامور به يدل صح

افرد المص لتلك المباحث فصلا على حدة وذكر ان التكليف بما لا يطاق اى بما لا يقدر عليه غير جائز لوجهين الاول ان التكليف
بالشئ استدعاء حصوله واستدعاء حصول ما لا يمكن حصوله سفه فلا يليق بالحكيم بناء على الحسن والقبح والثانى مما اخبر
الله تعالى بعدم فى ايات كثيرة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم فى الدين من حرج وكل ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه
لا يجوز ان يقع والا لزم كذبه وهو محال وامكان المحال محل فبهذا الطريق يمكن الاستدلال بالاية على عدم الجواز والا فالظاهر منها الدلالة
على عدم الوقوع ولم يثبت تصريح الاشعرى بتكليف المحال الا انه نسب اليه لاصلين احدهما انه لا تاثير لقدرة العبد فى افعاله بل هى مخلوق
الله تعالى ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل

قبل فوت الجمعة لا يجوز عنده ويجوز عندنا بناء على ان الاصل فى هذا
اليوم الجمعة عنده والظهر عندنا ودليلنا فى المتن مذكورة وثانيهما
ان المعذور اذا ادى الظهر هل ينتقض اذا حضر الجمعة ام لا فعندنا لا و
عندنا ينتقض لان الامر بالسعى يعم المعذور وغير المعذور فالعزيمة فى هذا
اليوم اقامة الجمعة مقام الظهر الذى هو اصل لكن هذا ساقط عن المعذور
بطريق الرخصة فاذا حضر الجمعة صار كغير المعذور فانتقض الظهر م

فصل التكليف بما لا يطاق غير جائز خلافا للاشعرى لانه
لا يليق من الحكيم ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها الى غير ذلك
من الايات وهو غير واقع فى الممتنع لذاته اتفاقا واقع عنده فى غيره اى
واقع عند الاشعرى فى غير الممتنع لذاته م كايمان ابى جهل وعندنا ليس هذا
تكليفا بما لا يطاق بناء على ان لقدرة العبد تاثيرا فى افعاله توسطا
بين القدر والجبر س وقد سبق تقريره فى الفصل المتقدم فان قيل
التكليف بالمحال لازم على تقدير التوسط ايضا لان العبد غير قادر على
ايجاد الفعل بل يوجد بخلق الله تعالى فيكون التكليف بالفعل تكليفا بالمحال
قلنا لكن للعبد قصد اختيارى فالمراد بالتكليف بالحركة التكليف
بالقصد اليها ثم بعد القصد الجازم يخلق الله تعالى الحركة اى الحالة المذكورة بجرى
عادته او التكليف بالحركة بناء على قدرته على سببه الموصل اليها غالبا
وهو القصد م على ان علمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان
س هذا جواب عن دليل الاشعرى وهو ان الله تعالى علم فى الازل ان ابا جهل
لا يؤمن اصلا فان آمن ينقلب علمه انه تعالى جهلا وهو محال فالامر بالايمان
يكون تكليفا بالمحال فنجيب بان الله تعالى علم كل شئ على ما هو عليه والعلم تبع

للمعلوم

للمعلوم فعلمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان اى
عن ان يكون مقدورا ومختارا له م وعنده لا تاثير لها س اى لقدرة
العبد فى افعاله م بل هو مجبور ثم عندنا عدم جوازه س اى عدم جواز
التكليف بما لا يطاق م ليس بناء على ان الاصلح واجب على الله تعالى خلافا
للمعتزلة بل بناء على انه لا يليق من حكمته وفضله ثم القدرة شرط لوجوب
الاداء لا لنفس الوجوب لانه قد ينفك عن وجوب الاداء فلا حاجة الى
القدرة وسياتى الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء فى الفصل التالى م
بل هو ثابت س اى نفس الوجوب م بالسبب والاهلية على ما يأتى فى فصل
الاهلية م والقدرة نوعان ممكنة وميسرة فالممكنة ادنى ما يتمكن
المامور على اداء المامور به س اى من غير حرج غالبا وانما قيدنا بهذا
لانهم جعلوا الزاد والراحلة فى الحج من قبيل القدرة الممكنة م وهى شرط
لاداء كل واجب فضلا من الله تعالى بدنيا كان او ماليا فلهذا يجب
التيمم مع العجز والصلوة قاعدا او موميا معه س اى العجز م وشرط
الزكوة اذا هلك المال بعد الحول قبل التمكن اتفاقا فعلى هذا س يتصل
بقوله وهى شرط لاداء كل واجب م قال زفر لا يجب القضاء على من صار
اهلا للصلوة فى الجزء الاخير من الوقت لانه لا يجب الاداء لعدم القدرة
قلنا انما يشترط حقيقة القدرة للاداء اذا كان هو الفرض اما ههنا
فالفرض القضاء وقد وجد السبب فامكان القدرة على الاداء بامكان
امتداد الوقت كاف للقضاء كمسئلة الحلف بمس السماء س فانه
ينعقد اليمين لامكان البر فى الجملة كما كان للنبى ع م فامكان الاصل
وهو البر كاف لوجوب الخلف وهو الكفارة م على ان القدرة التى

قوله او نقول جواب ثالث عن دليل زفر حاصله منع المقدمة المطوية القائلة بان ما لا يجب
اداؤه لا يجب قضاؤه والسند هو وجوب قضاء صوم المسافر والمريض مع عدم وجوب الاداء
قوله ولا يشترط يحتمل ان يكون جوابا اخر عن دليل زفر وان يكون ابتداء كلام يعني ان القضاء انما
يجب لبقاء الواجب بالسبب السابق وهو غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة لان المفتقر الى حقيقة
هذه القدرة وبقائها هو حقيقة الاداء واما التمكن من الاداء فمستغنى عن بقائها بل يكفي مجرد امكانها

شرطنا مقدمة هي سلامة الالات والاسباب فقط وقد وجدت
ههنا فاما القدرة الحقيقية فانها مقارنة للفعل س اي ولئن سلمنا
ان امكان القدرة على الاداء غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط الوجوب
العبادات مقدمة هي سلامة الالات والاسباب فقط وهي حاصلة
هنا ولا يشترط القدرة التامة الحقيقية لانها مقارنة للفعل لان العلة التامة
تكون مقارنة للمعلول اذ لو كانت سابقة يلزم تخلف المعلول عن العلة
التامة م او نقول القضاء يبتنى على نفس الوجوب لا على وجوب الاداء
كما في قضاء المسافر والمريض الصوم ولا يشترط بقاء هذه القدرة س
اي الممكنة م لبقاء الواجب اذ التمكن على الاداء يستغنى عن بقائها س
اي استمرارها م فلهذا لا يشترط للقضاء فلهذا اذا هلك الزاد والراحلة فلم
يحج فهلاك المال لا يسقط عنه لان الحج وجب بالقدرة الممكنة فقط لان الزاد
والراحلة ادنى ما يتمكن به على هذا السفر غالبا س اعلم ان جعل الزاد والراحلة
من القدرة الممكنة يناقض قوله لان القدرة التي شرطناها مقدمة آه
م والميسرة ما يوجب اليسر على الاداء كالغناء في الزكوة ويشترط بقائها
لبقاء الواجب لئلا ينقلب من اليسر الى العسر فلا يجب الزكوة في هلاك
النصاب بعد الحول بعد التمكن بخلاف الاستهلاك بقائها لبقاء الواجب
يجب ان يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض فلا يجب بعد هلاك بعضه
في الباقي س توجيه السوال انكم شرطتم بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب
والنصاب شرط لليسر فيجب ان يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض
فينبغي ان لا يجب الزكوة في الباقي اذا هلك بعض النصاب فيجيب بان النصاب
ما شرط لليسر بل للتمكن وفي هذا الكلام ما فيه م قلنا النصاب

قوله فلا يجب يعني بعد ما تمكن من اداء الزكوة بعد الحول وما يوجد حتى هلك المال لم يبق الوجوب لعدم بقاء القدرة الميسرة خلافا للشافعي واما اذا لم يتمكن بان هلك المال كما لا يجب الزكوة بالاتفاق

قوله لا صدقة الا عن ظهر غنى اي الا صادرة عن غنى والظهر مقحم كما في ظهر الغيب وظهر القلب او هو كناية عن القدرة اذ المال للغني
بمنزلة الظهر الذي يعتمد عليه اعتماده واليه اسناده وقد يستدل على اشتراط الغنى لاهلية وجوب الزكوة تارة بهذا الحديث
فانه لنفي الوجوب لا نفي الوجود اذ كثيرا ما يوجد الصدقة عن الفقير وتارة بالمعقول وهو ان الزكوة اغناء للفقير ولا يصير المرء اهلا
للاغناء الا بالغنى كما لا يصير اهلا للتمليك الا بالملك قوله ولا حد له اي للغنى لانه بكثرة المال وذلك يتفاوت تفاوتا لا يخفى حسب الازمان
والاحوال فتقديره الشارع بالنصاب قصار الغنى من له النصاب والفقير من لا نصاب له وهو اعم من الفقير المقابل للمسكين يعني من

ما شرط لليسر لان الواجب ربع العشر ونسبته الى كل المقادير
سواء بل ليصير غنيا فيصير اهلا للاغناء لقوله عم لا صدقة الا عن ظهر
غنى ولا حد له فقدره الشرع بالنصاب وكذا الكفارة وجبت بهذه
القدرة لدلالة التخيير ولقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام وليس
المراد العجز في العمر لان ذا يبطل اداء الصوم فالمراد العجز الحالي
مع احتمال القدرة في المستقبل اي يشترط القدرة المقارنة للاداء
كالاستطاعة مع الفعل س اي القدرة التامة الحقيقية التي تقارن
الفعل كما ذكرنا آنفا فالقدرة المشروطة في الكفارة قدرة لذلك اي
مقارنة للاداء الكفارة لا سابقة ولا لاحقة م وذا دليل اليسر س
اي اشتراط القدرة المقارنة دليل اليسر م فيشترط بقاؤها لبقاء الواجب
س اي يشترط بقاء القدرة في باب الكفارة لبقاء الواجب حتى ان تحقق
القدرة على الاعتاق فوجب الاعتاق ثم لم يبق القدرة يسقط الاعتاق
لانها لما لم يتصل بالاداء علم ان القدرة المقارنة للاداء لم توجد وهو الشرط
لما ذكرنا ان وجوب الكفارة بالقدرة الميسرة فيشترط بقاؤها م الا
ان المال هنا غير عين فلا يكون الاستهلاك تعديا فيكون كالهلاك
جواب سوال مقدر وهو انه لما سوى بين الزكوة والكفارة في انهما واجبتان
بالقدرة الميسرة ينبغي ان لا يسقط الكفارة بالمال اذا استهلك المال
كما لا يسقط الزكوة فاجاب بان المال غير معين في الكفارة فلا يكون الاستهلاك
تعديا وهو في الزكوة معين لان الواجب جزء من النصاب فتعين الواجب
من هذا المال فاذا استهلك المال كله استهلك الواجب فيضمن واعلم
ان في قولهم ان بقاء الميسرة شرط لبقاء الواجب والا انقلب اليسر عسرا

وهذا الفصل اصل للاحكام الشرعية يبتنى عليه ادلة عامة القواعد الكلية والجزئية في الفقه لاشتماله على مباحث الموقت
وغير الموقت وما يتعلق بكل من الاقسام والاحكام وذلك معظم احكام الاسلام قوله مطلق وموقت المراد بالموقت
ما يتعلق بوقت محدود بحيث لا يكون الاتيان به في غير ذلك الوقت اداء بل يكون قضاء كالصلوة خارج الوقت او لا يكون مشروعا
اصلا كالصوم في غير النهار وبالمطلق ما لا يكون كذلك وان كان واقعا في وقت لا محالة

نوع نظر لانه ان يسر الله تعالى لنا امرا لا يلزم من ذلك ان يثبت يسر
آخر على وجه يودي الى فوات المقصود ونظيره انه شرط الحول لاداء الزكوة
لاجل اليسر لا يلزم من ذلك ان يثبت يسر آخر وهو بقاء النصاب ابدا
فان اشتراط هذا اليسر يودي الى فوات اداء الزكوة فانه ان اخر اداء
الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال بعد ذلك لا يجب عليه شيء وايضا
لا ينقلب اليسر عسرا فان اليسر الذي حصل باشتراط الحول لا ينقلب عسرا
بل غايته ان لا يثبت يسر آخر انه الميسر للصواب م فصل المأمور به
نوعان س هذا الفصل هو اصل الشرايع قد تأسس عليه مباني الاصول
والفروع فان طالعت هذا الموضع في كتب الاصول علمت سعي في تنقيح
هذه المباحث وتحقيقها المراد بالمطلق غير الموقت كالكفارات والنذور
المطلقة والزكوة م مطلق وموقت اما المطلق فعلى التراخي لانه س
اي الامر م جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة وحيث
علمت يثبت التراخي لا ان الامر يدل عليه س لان المراد بالفور الوجوب
في الحال والمراد بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالمستقبل حتى لو
اداه في الحال يخرج عن العهدة فالفور يحتاج الى القرينة لا التراخي م
واما الموقت فاما ان يتضيق الوقت عن الواجب وهذا غير واقع
لانه تكليف بما لا يطاق الا لغرض القضاء لمن وجب عليه الصلوة آخر
الوقت واما ان يفضل كوقت الصلوة واما ان يساوي وح اما
ان يكون الوقت سببا للوجوب كصوم رمضان او لا يكون كقضاء
رمضان وقسم آخر مشكل وان يفضل او يساوي كالحج اما وقت الصلوة
فظرف للمؤدى وشرط للاداء اذ الاداء يفوت بفوت الوقت س

لاجل

قوله ولتغيرها اي تغير الصلوة بتغير الوقت حيث يصح في وقته الكامل ويكره في اوقات مخصوصة ويفسد في غير وقته والاصل
في اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب وان جاز ان يكون باختلاف الظرف او الشرط الا انه لا يقدح في كونه امارة السببية ثم يرد عليه
ان المتغير هو المؤدى او الاداء والمدعى سببيته لنفس الوجوب ح

لان الاداء تسليم عين الثابت بالامر والثابت بالامر هو الصلوة
في الوقت اما الصلوة خارج الوقت فتسليم مثل الثابت بالامر م
وسبب للوجوب لقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس ولاضافة
الصلوة اليه س اذ الاضافة تدل على الاختصاص فمطلقها ينصرف
الى الاختصاص الكامل الا يرى ان قوله مال لزيد ينصرف الى الاختصاص
بطريق الملك ولو لم يمكن ينصرف الى ما دونه اما الاضافة باذنه ملابسة
فمجاز فالاختصاص الكامل في مثل قولنا صلوة الفجر انما هو بالسببية
فالامور التي ذكرناها من الاضافة الى آخرها كل واحد منها يوجب غلبة الظن
بالسببية لكن مجموعها يفيد القطع م ولتغيرها بتغيره صحة وفسادا و
كراهة وتجدد الوجوب بتجدده وتبطلان التقديم عليه فان التقديم على
الشرط س اي التقديم على شرط وجوب الاداء م صحيح كالزكوة قبل الحول لتحققه
س اي تحقق كون الوقت سببا للوجوب م ان الوقت
ان لم يكن مؤثرا في ذاته بجعل الله تعالى يعني انه رتب الاحكام على امور ظاهرة
تيسيرا كالملك على الشراء الى غير ذلك فيكون الاحكام بالنسبة الينا
مضافة الى هذه الامور فهذه الامور مؤثرة في الاحكام بجعل الله تعالى كالنار
في الاحراق عند اهل السنة فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث قلنا
الايجاب قديم وهو حكم الله تعالى في الازل انه اذا بلغ زيد يجب عليه ذا واثره
وهو الحكم المصطلح اي الوجوب حادث فانه مضاف الى الحادث فلا يوجد
قبله ثم هو س اي الوقت لما بين ان الوقت سبب للوجوب اراد ان
يبين ان المراد بالوجوب نفس الوجوب لا وجوب الاداء م سبب لنفس
الوجوب لان سببها الحقيقي الايجاب القديم وهو رتب الحكم على شيء ظاهر

وذهب المصنف الى ان نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به وتحقيقه
ان للفعل معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم
ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود وهو وجوب الاداء وكذا في المالي لزوم المال وثبوته في الذمة وجوب ولزوم تسليمه
الى من له الحق وجوب اداء فالوجوب في كل منهما صفة لشيء اخر فهذا وجه افتراقهما في المعنى ثم انهما يفترقان في الوجود اما في البدني
فكما في صلوة النائم والناسي وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلوة او الصوم لازم

فكان هذا س ح اي هذا الشيء الظاهر وهو الوقت م سببا لها س ح اي نفس
الوجوب بالنسبة الينا م ثم لفظ الامر لمطالبة ما وجب بالايجاب للترتيب
الحكم على ذلك الشيء س ح وهو الوقت م فيكون س ح اي لفظ الامر م
سببا لوجوب الاداء والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان
الاول هو اشتغال ذمة المكلف بالشيء والثاني هو لزوم تفريغ الذمة
عما تعلق بها فلا بد له من سبق حق في ذمته فاذا اشترى شيئا ثبت
الثمن في الذمة س ح وثبوت الثمن في الذمة نفس الوجوب م اما لزوم
الاداء فعند المطالبة بناء على اصل الوجوب وايضا القضاء واجب
على المغمى عليه والنائم والمريض والمسافر ولا اداء عليهم لعدم الخطاب. فان قيل فينبغي
س ح اما في الاولين فلان خطاب من لا يفهم لغو وفي الاخرين فلانهما ان لا يكون صوم المريض والمسافر اداء للواجب واتيانا للمامور به قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب ويلزم الاداء وكما في الواجب المخير على الرأي الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين
مخاطبان بالصوم في ايام اخر م ولا بد للقضاء من وجوب الاصل فيكون
نفس الوجوب ثابتا ويكون سببه س ح اي سبب نفس الوجوب م
شيئا غير الخطاب وهو الوقت س ح لما ذكرنا من عدم الخطاب لانه لا شيء
غير الوقت والخطاب يصلح للسببية فالسببية منحصرة فيهما اما لهذا او
للاجماع فيلزم من نفي احدهما ثبوت الاخر ثم اعلم ان بعض العلماء لا
يدركون الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ويقولون ان الوجوب
لا ينصرف الا الى الفعل وهو الاداء فبالضرورة يكون نفس الوجوب
هي نفس وجوب الاداء فلا يبقى الفرق ولله در من ابدع الفرق
بينهما وما ادق نظره وما امتن حكمته وتحقيق ذلك انه لما كان
الوقت سببا لوجوب الصلوة كان معناه انه لما حضر وقت شريف
كان لازما ان يوجد فيه هيئة مخصوصة وصفت لعبادة الله تعالى

وهي الصلوة

وهي الصلوة فلزوم وجود تلك الهيئة عقيب السبب هو نفس الوجوب
ثم الاداء هو ايقاع تلك الهيئة فوجوب الاداء لزوم ايقاع تلك الهيئة عقيب
السبب هو نفس الوجوب وذلك مبني على الاول لان السبب اوجب
وجود تلك الهيئة لمناسبة بينهما فان المراد بالسبب الداعي ثم بواسطة
هذا الوجوب يجب ايقاع تلك الهيئة فالوجوب الاول يتعلق بالصلوة
وهي الهيئة والثاني باداءها حتى لو كان السبب بذاته داعيا الى نفس
الايقاع لا الى الهيئة الحاصلة بالايقاع فلزوم الايقاع يكون نفس الوجوب
فاذا تصوره العقل لازم الوقوع لا بد له من ايقاع فلزوم ايقاع الايقاع
هو وجوب الاداء وقد يوجد نفس الوجوب دون وجوب الاداء كما في المريض
والمسافر فان لزوم وجود الحالة التي هي الصوم حاصل لان ذلك
اللزوم باعتبار ان السبب داع اليه والمحل وهو المكلف صالح لهذا
فلو لم يحصل ذلك اللزوم لم يكن السبب سببا لكن لا يجب ايقاعه مع انه
يجوز ان يكون واقعا واذا وجد البيع بثمن غير معين والبيع مبادلة
المال بالمال وقد ملك المشتري المبيع فلا بد ان يملك البائع مالا على
المشتري تحقيقا للمبادلة فهذا نفس الوجوب ثم لزوم اداء المال الواجب
فرع على الاول فهو وجوب الاداء فلما ذكر ان الوقت سبب لنفس الوجوب
اراد ان يبين ان السبب ليس كل الوقت بل بعضه فقال م ثم اذا
كان الوقت سببا وليس ذلك كله س ح اي السبب ليس كل الوقت
لانه ان كان الكل سببا لا يخ اما ان تجب الصلوة في الوقت او بعده
فان وجبت في الوقت يلزم التقدم على السبب لانه اذا كان الكل سببا
فما لم ينقض كل الوقت لا يوجد السبب وان وجبت بعد الوقت

قوله فان المراد بالسبب الداعي لا الموجد المؤثر في حصول الشيء حتى يمتنع صلاحية الوقت للسببية بذاته يعني ان الوجوب هو لزوم ما كان السبب داعيا اليه ووجوب الاداء لزوم ايقاعه سواء كان ذلك الشيء الذي يستند عنه السبب ايقاعا او غير ايقاع حتى لو كان ايقاعا فنفس الوجوب هو لزوم الايقاع ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع الايقاع وفي هذا دفع لما يقال ان الواجب ربما يكون الفعل بمعنى الايقاع فيكون لزوم الايقاع نفس الوجوب لا وجوب الاداء منه

قوله حتى لو كان السبب

قوله في ان الشرط هو مطلق الجزء الاول من الوقت لا خلاف والخلاف هو الجزء الاول من الوقت حتى يقع اداء او في اي جزء من اجزاء الوقت او وقعه على ما هو المذهب بدليل انه يؤدي بنية الفرض والتحليل من المذهب ولا يقضي بالتاخير من اول الوقت والا لما جاز التاخير فكل الوقت ان اخرج الفرض والا فالبعض فقط والاداء سببا في الكل لا البعض اذ لو كان هو الكل لزم تقدم المسبب على السبب او وجوب الاداء بعد وقته وكلاهما باطل بالضرورة واما لزوم احد الامرين فلان الصلوة ان وجبت بعد الوقت فهو الامر الثاني وهذا ظاهر وان وجبت في الوقت فهو الامر الثاني وهذا ضرورة ان الكل لا يوجد الا بوجود جميع الاجزاء والسبب الذي هو جميع الوقت لم يتقدم منافاة ضرورية ان بين ظرفية كل الوقت وجميع اجزائه والسببية التقدم وقد ثبت ان الظرفية تقتضي الاحاطة الوقت على التعيين لا يجوز ان يكون اول فانتفى ثم في ذلك البعض لا يجوز ان يكون اول صار اجزاء الصلوة في اخر الوقت بقدر ما يسعها والا لزم باطل بالاجماع والا لما صح الاداء في اول الوقت على التعيين والا لما صح الاداء لا متناع التقدم على السبب منه

لزم الاداء بعد الوقت وكل منهما باطل فلا يكون الكل سببا وهذا معنى
قوله م لانه ان وجبت في الوقت تقدم على السبب وان لم تجب فيه
تاخر الاداء عن الوقت فالبعض سبب ولا يتعين الاول بدليل
الوجوب على من صار اهلا في الاخر اجماعا ولا الاخر والا لما صح التقديم
عليه فالجزء الذي اتصل به الاداء سبب فهذا الجزء ان كان كاملا يجب
الاداء كاملا فان اعترض عليه الفساد بطلوع الشمس يفسد وان كان
ناقصا كوقت الاحمرار يجب كذلك فان اعترض الفساد بالغروب
لا يفسد لتحقق الملائمة بين الواجب والمؤدى س م لانه وجب ناقصا
وتعاد كما وجب بخلاف الفصل الاول لانه شرع في الوقت الكامل
لان ما قبل طلوع الشمس وقت كامل لا نقصان فيه قطعا فوجب عليه كاملا
فاذا فسد الوقت بالطلوع لا يكون مؤديا كما وجب لان النهي عن الصلوة
في هذه الاوقات باعتبار ان عبدة الشمس يعبدونها في هذه الاوقات
فالعبادة في هذه الاوقات مشابهة لعبادة الشمس فلهذا ورد النهي
وعبادة الشمس انما هي بعد الطلوع وقبل الغروب فقبل الطلوع وقت
كامل ولا كذلك قبل الغروب م فان قيل يلزم ان يفسد العصر اذا شرع
فيه في الجزء الصحيح ومدتها الى ان غربت قلنا لما كان الوقت متسعا فاز
له شغل كل الوقت فيعفى الفساد الذي يتصل به بالبناء س م ابتداء
هنا ضد الابتداء والمراد انه ابتدأ الصلوة في الوقت الكامل والفساد
الذي اعترض في حالة البقاء جعل عذرا م لان الاحتراز عنه مع الاقبال على
الصلوة متعذر لكن هذا يشكل بالفجر س م يعني من شرع في الفجر و
مدتها الى ان طلعت ينبغي ان لا يفسد كما في العصر اذا شرع في الوقت

الكامل

الكامل ومدتها الى ان غربت فان في الصورتين الشروع في الوقت
الكامل فالفساد المعترض في العصر ان جعل عفوا ينبغي ان يجعل في الفجر عفوا
بعين تلك العلة هذا اشكال اختلج في خاطري ولم اذكر له جوابا في
المتن فيخطر ببالي عنه جواب وهو ان في العصر لما كان له شغل كل الوقت
فلا بد ان يؤدي البعض في الوقت الكامل والبعض في الوقت الناقص
وهو وقت الاحمرار فاعترض الفساد بالغروب على البعض الناقص
فلا تفسد واما في الفجر فان كل وقته كامل فيجب اداء الكل في الوقت
الكامل فان شغل كل الوقت يجب ان يشغله على وجه لا يعترض الفساد
بالطلوع على الكامل م ولو لم يؤد فكل الوقت سبب في حق القضاء لان
العدول عن الكل في الاداء كان لضرورة وقد انتفت هنا س م هذا البحث
الذي ذكرنا وهو ان بعض الوقت سبب انما هو في الاداء اما ان يؤدي
في الوقت ففي حق القضاء كل الوقت سبب لان الدلائل الدالة على سببية
الوقت تدل على سببية كله لكن في الاداء عدلنا عن سببية الكل الى
سببية البعض لضرورة وهي انه يلزم ح التقدم على السبب او تاخر الاداء
عن الوقت وهذه الضرورة غير متحققة في القضاء م فوجب القضاء بصفة
الكمال س م اي لا نقول انه اذا لم يؤد في الوقت انتقل السببية
من اوله الى آخره فاستوت السببية عليه في حق القضاء فيجب القضاء
ناقصا في العصر فيجوز القضاء في وقت الغروب بل نقول الكل سبب للقضاء
فيجب كاملا م ثم وجوب الاداء يثبت آخر الوقت اذ هنا توجه الخطاب
حقيقة لانه الآن يأثم بالترك لا قبله حتى اذا مات في الوقت لا شيء عليه
ومن حكم هذا القسم ان الوقت لما لم يكن متعينا شرعا والاختيار الى العبد

قوله لانه اى الصوم قدر بالوقت ولهذا يزداد بازدياده وينتقص بانتقاصه وعرف به اى علم مقدار الصوم به كما يعلم مقادير الاوزان بالمعيار واما التعريف به بمعنى دخوله فى تعريف الصوم على ما ذهب اليه المص فلا دخل له فى المعيارية الا بتكلف تلويح

قوله ومثل هذا الكلام للتعليل اى الاخبار عن الموصول مشتمع بعلية الصلة للخبر عند صلوحها لذلك بخلاف قولنا الذى فى الدار رجل عالم على ان الاظهر ان ما ههنا شرطية فيكون على السببية ادل قوله والنسبة الصوم الى الشهر كقولنا صوم رمضان والاصل فى الاضافة الاختصاص الاكمل وهو ان يكون ثابتا به لان معنى

لم يثبت بتعيينه نصًّا اذ ليس له وضع الشرايع وانما له الارتفاق
فعلا فيتعين فعلا كالخيار فى الكفارات فى منه انه لما كان الوقت متسعا
شرع فيه غير هذا الواجب فلا بد من تعيين النية ولا يسقط التعيين اذا
ضاق الوقت لكنه لا يسع الا هذا الواجب سح هذا جواب اشكال وهو
ان التعيين انما وجب لاتساع الوقت فان ضاق الوقت ينبغى ان
يسقط التعيين فقال م لان ما ثبت حكما اصليا سح وهو وجوب التعيين
بالنية وقوله حكما منصوب على الحال م بناء على سعة الوقت لا يسقط
بالعوارض وتقصير العباد واما القسم الثانى سح وهو ان يكون مساويا
للواجب ويكون سببا للوجوب م فوقت الصوم وهو رمضان سح
اى نهار رمضان م شرط للاداء ومعيار للمؤدى لانه قدر وعرف به
سح فان الصوم مقدر بالوقت وهذا ظاهر ومعرف بالوقت فانه
الامساك عن المفطرات الثلاث من الصبح الى الغروب مع النية فالوقت
داخل فى تعريف الصوم م وسبب للوجوب لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر
فليصمه ومثل هذا الكلام للتعليل ونظايره كثيرة سح فانه اذا كان الشئ
خبرا للاسم الموصول فان الصلة علة للخبر وقد ذكر غير مرة انه اذا حكم على
المشتق فان المشتق منه علة وههنا كذلك لان قوله تعالى فمن شهد
منكم الشهر فليصمه معناه شاهد الشهر والشهود علة م ولنسبة الصوم
اليه ولتكرره به ولصحة الاداء فيه للمسافر مع عدم الخطاب فى حكمه انه
لا يشرع فيه غيره فلهذا يقع عند ابى يوسف ومحمد رحمهما الله عن رمضان اذا
نوى المسافر واجبا آخر لان المشروع فى هذا اليوم هذا لا غير سح اى ان
الصوم المخصوص برمضان م فى حق الجميع ولهذا يقع الاداء منه سح اى من

المسافر

قوله ولان وجوب الاداء عطف على مضمون الكلام السابق كانه قال اذا نوى واجبا آخر يقع عنه لانه لما رخص ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار رمضان فى حقه اى فى حق المسافر بل فى حق ادائه وتسليم ما عليه بمنزلة شعبان وانما قلنا فى حق ادائه لانه فى حق نفس الوجوب ليس بمنزلة شعبان لتحقق سبب الوجوب فيه دون شعبان

قوله وههنا روايتان روى ابن سماعة انه يقع عن الفرض وهو الاصح وروى الحسن انه يقع عن النفل هو اذا نوى النفل واما اطلق

[illegible]

من المسافر م لكنه رخص بالفطر وذا لا يجعل غيره مشروعا فيه قلنا لما رخص
لمصالح بدنه فمصالح دينه وهو قضاء دينه اولى واى لم يشرع للمسافر
غيره ان اتى بالعزيمة وههنا لم يأت اذ صام واجبا آخر سح جواب عما قالا
ان المشروع فى هذا اليوم فى حق الجميع صوم رمضان لا غير فنقول لا نم
ان المشروع فى حق المسافر هذا لا غير مطلقا بل ان اتى بالعزيمة اما اذا
اعرض عنها فلا نم ذلك م ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار هذا الوقت
فى حقه كشعبان فعلى الدليل الاول سح وهو قوله فمصالح دينه وهو قضاء دينه
اولى م ان شرع فى النفل يقع عن رمضان سح لانه اذا شرع فى واجب آخر
انما يقع عنه لمصالح دينه فى قضاء ما فات اولى للمسافر من اداء رمضان
لانه ان مات قبل ادراك عدة من ايام اخر لقى الله وعليه صوم القضاء
ولا يكون عليه صوم رمضان فاذا كان الوقوع عن واجب آخر لمصالح
دينه ففيما اذا نوى النفل فمصالح دينه انما هو اداء رمضان لا النفل م
وعلى الثانى سح اى وعلى الدليل الثانى وهو ان الوقت بالنسبة اليه
كشعبان م يقع عن النفل وههنا روايتان سح اى بناء على مذهب الدليلين
فى هذه المسئلة روايتان م وان اطلق فالاصح انه يقع عن رمضان اذ لم
يعرض عن العزيمة واما المريض اذا نوى واجبا آخر يقع عن رمضان لتعلق رخصته
بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فصار كالصحيح وفى المسافر
قد تعلقت بدليل العجز وهو السفر فشرط الرخصة ثابت هنا سح قوله
ظهر فوات شرط الرخصة فيه نظر لان المرخص هو المرض الذى يزداد بالصوم
لا المرض الذى لا يقدر به على الصوم فلا نم انه اذا صام ظهر فوات شرط الرخصة
م وقال زفر رح هذا ابتداء مسئلة لا تعلق لها بالمريض والمسافر

قوله وقال الشافعي لما كانت منافع العبد على ملكه من غير ان تصير مستحقة لله تعالى على العبد لزم تعيين نية الفرض لئلا يلزم الجبر في
صفة العبادة بان يكون امساكه على قصد القربة للعبادة المفروضة شاء العبد او ابى و تحقيق ذلك ان وصف العبادة ايضا عبادة
ولذا تختلف ثوابا فكما لا بد لصيرورة الفعل قربة من النية كذلك لا بد لصيرورة القربة فرضا او نفلا منها احترازا عن الجبر وتعيين المحل
انما يكفي للتمييز لا لنفي الجبر واثبات القصد واما تادي فرض الحج بدون التعيين فانما ثبت على خلاف القياس فعلى هذا لا يتادى فرض الصوم
بنية التطوع او واجب اخر او مطلق النية ولو في الصحيح المقيم والجواب انا نم وجوب التعيين الا انا لا نم
انه لا يحصل التعيين باطلاق النية فان الاطلاق في الدار
في المتعين تعيين كما اذا كان تعين بوصف
زيد وحده وقلت يا انسان تعين هو لا يجاب
للاحضار وطلب الاقبال فكذا هنا
لما لم يشترط في الوقت الا الصوم تعين هو لا يجاب
ونوت مطلق الصوم تعين الكل بعدم
وطلب الحصول مع البعض فيتعين الكل بعدم
التجزي لا يقال مع الصحة وجود فيتعين ايضا
صحة جميع الاجزاء خلاف العبادات احوط
ترجيح الفساد في بعض العبادات يعني الاجزاء
والنية المعترضة ربما ولو كان الاجزاء
بجميع الاجزاء متعذر عليه بالتعيين
وحرج فلا يقال منا الحرج فتعين الكل
انه يمسك لله عز على التركيب
ولا يطرأ على الصلوة
كالنية في اول الصوم
اخر واذا النية المعترضة
فلا تقبل التقدم على ما مضى من الاجزاء
لانه الشيء لا يعتبر حكما اذا لم يعتبر متقدمة
كالنية في حلال الحرب انا لا يحصل النية
وحاصل الجواب انا لا يحصل النية المتقدمة
متقدمة بل يحصل النية المقارنة
التقدم المقارنة في انه لا يصح
تقدم الاجزاء عن المنفصلة
بالنية المتصلة بالبعض لما فيه من الاحتياط
والمسارعة الى الامتثال
قوله وهي انه لما صار الوقت متعينا له فكل امساك يقع فيه يكون مستحقا
على الفاعل س ح اي يكون حقا مستحقا لله تعالى على الفاعل كالاجير الخاص
فان منافعه حق المستاجر فيقع عن الفرض وان لم ينو كهبة كل النصاب
من الفقير بغير النية م قلنا هذا يكون جبرا والشرع به عين الامساك الذي
هو قربة لهذا س ح اي لصوم رمضان م ولا قربة بدون القصد وقال الشافعي
لما كان منافعه على ملكه س ح لان منافعه صارت حقا لله تعالى جبرا م لا بد من
التعيين لئلا يصير جبرا في صفة العبادة قلنا نعم لكن الاطلاق في المتعين تعيين
س ح هذا قول لموجب العلة اي تسليم دليل المعلل مع بقاء الخلاف على ما ياتي
ان شاء الله تعالى في حله انا لا نم ان التعيين واجب لكن نقول الاطلاق
في المتعين تعيين فانه اذا كان في الدار زيد وحده فقال آخر يا انسان
فالمراد به زيد م ولا يضر الخطاء في الوصف س ح بان نوى النفل او واجبا آخر
وهو صحيح مقيم م لان الوصف لما لم يكن مشروعا يبطل فبقي الاطلاق وهو تعيين
وقال س ح اي الشافعي رح م لما وجب التعيين وجب من اوله الى اخره لان
كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدمت في البعض فسد ذلك فيفسد الكل لعدم التجزي
س ح اي لعدم تجزي الصوم صحة وفسادا فانه اذا فسد الجزء الاول من الصوم
شاع وفسد الكل م والنية المعترضة لا تقبل التقدم م قلنا لما صح بالنية
المتقدمة المتصلة عن الكل فلان يصح بالمتصلة بالبعض اولى س ح جواب
عن قوله ان النية المعترضة لا تقبل التقدم واعلم اولا ان الاستناد هو ان
يثبت الحكم في الزمان الماضي ويرجع التعلق حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم
كالمغصوب فانه ملك الغاصب باداء الضمان مستندا الى وقت الغصب
حتى اذا استولد الغاصب المغصوبة فهلكت فادى الضمان يثبت النسب

جواب عن قول الشافعي لزفر من حقه

لان الامساك في اول النهار عادة ان س م

من الغاصب

من الغاصب فان شافعي يقول اذا اعترض النية في النهار لا يمكن تقدمه
الا بالجبر بطريق الاستناد لان الاستناد انما يكون في الامور الثابتة
شرعا كالملك ونحوه اما في الامور الحسية والعقلية فلا يمكن الاستناد
وهنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهي امر وجداني فاذا كان حاصلا
في وقت لا يكون حاصلا قبل ذلك الوقت الا يرى انها لا تستند
اذا اعترضت النية بعد الزوال وكما في صوم القضاء فاذا لم تستند بقي
البعض بلا نية فيجيب بانا لا نقول ان النية المعترضة يثبت في الزمان
المتقدم بطريق الاستناد بل نقول ان النية في الزمان المتقدم متحققة
تقديرا فان الاصل هو مقارنة العمل بالنية فاذا نوى في اول الليل
جعلها الشرع مقارنة للعمل تقديرا فكذا هنا وايضا اذا كان الاكثر مقرونا
بالنية والاكثر حكم الكل يكون الكل مقارنا بالنية تقديرا فلهذا قال م
فيكون تقديرية لا مستندة والطاعة قاصرة في اول النهار فيكفيها النية
التقديرية س ح فلا نقول ان الجزء الاول من الصوم اذا خلا عن النية
فسد ويشيع ذلك الفساد ولا يعود صحيحا باعتراض النية بل نقول
ان الجزء الاول لم يفسد بل حاله موقوفة فان وجدت النية في الاكثر
علم ان النية التقديرية كانت موجودة في الاول والنية التقديرية كافية
في الجزء الاول لقصور العبادة فيه وان لم توجد في الاكثر علم ان النية التقديرية
لم تكن في الاول م على انا نرجح بالكثرة لان للاكثر حكم الكل وهذا الترجيح
الذي بالذات اولى من ترجيحه بالوصف على ما ياتي في باب الترجيح ان
شاء الله س ح اعلم انا نرجح البعض الذي وجد فيه النية على البعض الذي
لم توجد فيه بالكثرة والشافعي يرجح على العكس بوصف العبادة

قوله والطاعة قاصرة في اول النهار لقلة مخالفة اليهود بناء على عموم اعتقاد الاكل فيه فترك الاكل والشرب فيه وان اشتد كان الطاعة عن الخروج العادة لا مشقة فيه وانما اشتد كان الطاعة من الضجرة الكبرى

فان العبادة لا تصح بدون النية فيفسد ذلك البعض فيسري الفساد
الى البعض الذي وجد فيه النية فيرجح البعض الفاسد على البعض الصحيح
بوصف العبادة ونحن نرجح البعض الصحيح على البعض الفاسد بالكثرة
وترجيحنا ترجيح "بالذات" لانا نرجح بالاجزاء وترجيحه بالوصف غير الذاتي
وهو وصف العبادة م فالتقديم في التقديم ضرورة فان محافظة وقت
الصبح متعذرة جدا فالتقديم الذي لا يعترض عليه المنافي كالاتصال قلنا
وفي التاخير ايضا ضرورة "كما في يوم الشك لان تقديم نية الفرض حرام"
ونية النفل عندكم فيثبت الضرورة س وايضا الضرورة لازمة في غير يوم
الشك ايضا اذا نسي النية في الليل او نام او اغمي عليه م ولان صيانة
الوقت الذي لا تدرك له اصلا واجب "حتى ان الاداء مع النقصان
افضل من القضاء بدونه وعلى هذا الوجه لا كفارة ويروى هذا عن ابي حنيفة
س اعلم انه اقام الدليلين على صحة الصوم المنوي نهارا اولهما قوله
لما صح بالنية المنفصلة وثانيهما قوله ولان صيانة الوقت والدليل
الثاني يشعر بان الصوم المنوي نهارا انما صح ضرورة ان الصيانة واجبة
فعلى هذا الدليل لا يجب الكفارة اذا افسده م ومن حكمه س اي ومن
حكم هذا القسم وهو ان يكون الوقت معيارا للمؤدى م ان الصوم
مقدر بكل اليوم فلا يقدر النفل ببعضه س اي ببعض النهار خلافا للشافعي
فان عنده اذا نوى النفل من النهار يكون صومه من زمان النية وان كان
بعد الزوال م ومن هذا الجنس س اي ومن جنس صوم رمضان
م المنذور في وقت معين يصح بالنية المطلقة وبنية النفل لكن ان صام
عن واجب آخر يصح عنه لان تعيينه يؤثر في حقه وهو النفل لا في حق الشارع

قوله خلافا للشافعي الخ ومن مذهبه على ما هو المسطور في الكتب انه يجوز النفل بنية قبل الزوال بشرط الامساك والاهلية في اول النهار ايضا

قوله واما النفل جواب بسؤال تقديره ان عدم تعين الوقت لو كان موجبا للتبييت لما صح النفل بنية من النهار فاجاب
بان المشروع الاصلي في غير رمضان هو الصوم النفل كالفرض في رمضان فيكفي اقتران النية بالاكثر وتحقيقه ان الامساكات
الغير المقترنة بالنية تكون موقوفة لاجل ما هو مشروع الوقت وهو الفرض في رمضان والنذر في يوم النذر المعين والنفل في
غير ذلك واما الواجبات الاخر فانما هي من المحتملات فاذا صادفت قبل نصف النهار نية ما هو من مشروعات الوقت
ومتعيناته انصرفت اليه والا فلا فصح الفرض والنذر المعين والنفل بنية من النهار بخلاف سائر الواجبات

س م فان الوقت صار متعينا بتعيين الناذر فتعيينه يؤثر في حقه وهو
النفل حتى يقع عن المنذور بسبب ان الوقت متعين للمنذور بتعيينه
لكن لا يؤثر في حق الشارع اي ان نوى واجبا آخر لا يقع عن المنذور م
واما القسم الثالث فالوقت معيار "لا سبب" كالكفارات والنذور
المطلقة والقضاء وحكمه انه لما لم يكن الوقت متعينا لها كان الصوم من
عوارض الوقت فلا بد من التبييت س اي من النية في الليل بخلاف رمضان
والنذر المعين فان الوقت متعين "فيكفي النية الحاصلة في الاكثر وتكون
النية التقديرية حاصلة في اول النهار بناء على تعين الوقت فان تعين
الوقت يوجب كونه صائما وهنا لم يتعين الوقت فوجب النية الحقيقية
في اول النهار م واما النفل فهو المشروع الاصلي في غير رمضان كالفرض في
رمضان فيكفي النية في الاكثر واما القسم الرابع س وهو الحج فيه الظرف
لان افعاله لا تستغرق اوقاته ويشبه المعيار لانه لا يصح في عام واحد
الا حج واحد لان وقته العمر فيكون ظرفا صح ان اتى به بعد العام الاول
يكون اداء بالاتفاق لكن عند ابي يوسف يجب مضيقا لا يجوز تاخيره
عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فيشبه المعيار م وعند محمد
يجوز بشرط ان لا يفوته فان الكرخي ذهب هذا بناء على الخلاف بينهما
في ان الامر المطلق ايوجب الفور ام لا وعند عامة مشايخنا ان الامر المطلق
لا يوجب الفور اتفاقا بيننا فمسئلة الحج مبتداة فقال محمد
لما كان الاتيان بالمامور به في العمر اداء اجماعا علم ان كل العمر وقته كقضاء
الصلوة والصوم وغيرهما وقال ابو يوسف لما وجب عليه لا يسعه
ان يؤخره لان الحيوة الى العام القابل مشكوكة حتى اذا ادرك القابل زال

قوله واما القسم الرابع الخ فان قيل ان الوقت فهو الى ما فوقه منشكل في الزيادة والمساواة وبيان ذلك من وجهين احدهما بالتنبيه الى شبهه الى وذلك ان وقته يشبه الظرف من جهة الى وذلك ان اركان الى لا تستغرق جميع الظرف وقت الى كوقت الصلوة ويشبه المعيار من جهة انه لا يصح في عام واحد الا حج واحد كالنهار للصوم وثانيهما بالتسمية الاسمية العمر وذلك ان وقته العمر وهو غاية لا يسع الواجب حتى لو اتى به في العام الثاني كان اداء بالاتفاق لو فوت عن العام الثاني على يجب مضيقا لا يجوز تاخيره الى العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فاشبه المعيار واجيب من جهة انه غير ظرف الى وذلك ان وقته العمر وهو غاية لا يسع الا حجا واحدا عن العام الاول وكان اشبه الى من كل عام صلاة الى الصلوة وان مات تعينت الاشهر من العام الاول كالنهار للصوم فيجب الاشكال

قوله احترازا عن الفوات يعني ان التعيين هنا ثبت بعارض خوف الموت لا انه امر اصلي فاثر التعيين انما يظهر في حرمة التاخير
وحصول الاثم لا في انتفاء شرعية النفل بخلاف تعيين رمضان للفرض فانه امر اصلي ثبت بتعيين الشارع فيظهر اثره في الاثم وعدم
جواز النفل جميعا قوله لكنه ليس بمعيار لما ذكرنا من ان افعال الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقته ولان افعال الحج غير مقدرة
بالوقت يعني ان كل واحد من الوقوف والطواف والسعي والرمي لم يقدر بانه يكون من وقت كذا الى وقت كذا كما قدر الصوم
بكونه من طلوع الفجر الى غروب الشمس واذا لم يقدر بالوقت لم يكن الوقت معيارا تلويح

الشك فقام مقام الاول كخلاف قضاء الصلوة والصوم فان الحيوة
الى اليوم الثاني غالبة فاستوت الايام كلها فان قيل لما تعين العام الاول
ينبغي ان لا يشرع فيه النفل قلنا انما عينا احتياطا احترازا عن الفوت
فظهر ذلك في حق الاثم فقط لا في حق ان يبطل اختيار جهة التقصير والاثم
س ح اي لما كان الحج فرض العمر كان الاصل ان لا يتعين بالعام الاول احتياطا
لئلا يفوت ويظهر اثر هذا التعين في الاثم فقط اي ان اخر عن العام الاول
ثم مات ولم يدرك الحج اثم لكن لا يظهر اثر التعيين في بطلان اختياره اي اختيار
جهة التقصير والاثم بان ادرك الوقفة فلم ينو حجة الاسلام بل نوى النفل
م واذا كان هذا الوقت بشبه المعيار لكنه ليس بمعيار لما قلنا ولان
افعاله غير مقدرة بالوقت س ح بخلاف الصوم فانه مقدر بالوقت فان المعيار
هو ما يقدر الشيء به كالمكيال ونحوه م فان تطوع س ح هذا جواب اذا في قوله
واذا كان هذا الوقت م وعليه حجة الاسلام يصح وعندنا في نوم الله
يقع عن الفرض اشفاقا عليه فان هذا س ح اي التطوع وعليه حجة الاسلام
م من السفه فيحجر عليه س ح اي اذا نوى التطوع يحجر عن التطوع فبطلت
نيته فبقيت النية المطلقة وهي كافية م ح على انه يصح باطلاق النية وبلا نية
كمن اخرم عن اصحابه وهو ينوي عليه قلنا الحجر ينفوت الاختيار ولا عبادة
بدونه اما الاطلاق ففيه دلالة التعيين اذ الظاهر ان لا يقصد النفل
وعليه حجة الاسلام والاحرام غير مقصود س ح جواب عن قوله كمن اخرم عن
اصحابه م بل هو شرط عندنا كالوضوء فيصح بفعل غيره بدلالة الام س ح فان
عقد الرفقة دليل الامر بالمعاونة فصل س ح هذا الفصل في
ان الكفار هل يخاطبون بالشرايع ام لا وهو غير مذكور في اصول الامام فخر الاسلام

وانما عينا

ولما كان

قوله في حق المواخذة في الاخرة متعلق بالعبادات خاصة ومعناه انهم يواخذون بترك الاعتقاد لان موجب الامر
اعتقاد اللزوم والاداء واما في حق وجوب الاداء في الدنيا فمذهب العراقيين ان الخطاب يتناولهم وان الاداء واجب
عليهم وهو مذهب التنابي وعند عامة مشايخ ديارنا وراء النهر لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط واليه ذهب
القاضي ابو زيد والامام شمس الائمة وفخر الاسلام وهو المختار عند المتاخرين ولا خلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر

ولما كان مهما نقلته من اصول الامام شمس الائمة م ذكر الامام السرخسي
لا خلاف في ان الكفار مخاطبون بالايمان والعقوبات والمعاملات
وبالعبادات في حق المواخذة في الاخرة لقوله تعالى ما سلككم في سقر الاية س ح
اعلم ان الكفار مخاطبون بالثلاثة الاول مطلقا اجماعا اما العبادات
فهم مخاطبون بها في حق المواخذة في الاخرة اتفاقا ايضا لقوله تعالى
ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اما في وجوب
الاداء في الدنيا فمختلف فيه كما ذكرنا في المتن وهو قوله م اما في حق وجوب
الاداء فكذا عند العراقيين من مشايخنا لانه لو لم يجب لا يواخذون
على تركها ولان الكفر لا يصلح مخففا ولا يفر كونها غير معتد بها مع الكفر س ح
جواب اشكال وهو ان العبادات لما لم يكن معتدا بها مع الكفر لا يكون لوجوب
الاداء فائدة فاجاب بان هذا لا يضر م لانه يجب عليه بشرط الايمان
كالجنب يجب عليه الصلوة بشرط الطهارة لا عند مشايخ ديارنا س ح
يتعلق بقوله فكذا عند العراقيين م لقوله عم ادعهم الى شهادة ان لا اله
الا الله فان هم اجابوك فاعلمهم ان الله تعالى فرض عليهم خمس صلوات الحديث
س ح يفهم منه ان فرضية الصلوات الخمس مختصة بتقدير الاجابة فعلى تقدير
عدم الاجابة لا تفرض اما عند القائلين بان التعليق بالشرط يدل على نفي
الحكم عند عدم الشرط فظاهر واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية لا انه
دليل على عدم الفرضية على ما مر في فصل مفهوم المخالفة م ولان الامر بالعبادة
لنيل الثواب والكافر اهلا له وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف بل
تغليظ نظيره ان الطبيب لا يامر العليل بشرب الدواء عند اليأس لانه
غير مفيد فكذا هنا وقد ذكر س ح اي الامام شمس الائمة م ان علماءنا لم يقولوا
اجيب بانه لنيل الثواب
تقدير الاتيان والا يستحقان
العذاب على تقدير الترك فالكفار
بالايمان فانه ايضا لنيل الثواب

قوله وصحة ما مضى كانت بناء على الخطاب ضعيف اذ الصحة انما تبنى على ورود الخطاب لا تعلقه لا على تعلقه كيف والاداء
عند الشافعي انما هو لسقوط تعلق الخطاب في حق المؤدي قوله لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان الآية هو عند الشافعي محمول
على من مات على كفره بدليل قوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر الآية وهي مسئلة حمل المطلق على المقيد
قوله عندنا ليس معناه انهم لا يخاطبون بالعقوبات والمعاملات عند الشافعي بل هو لتحقيق ان الخلاف ليس
مبنيا على الخلاف في كون العبادات من الايمان تلويح

في هذه المسئلة لكن بعض المتأخرين استدلوا من مسائلهم على هذا وعلى
الخلاف بينهم وبين الشافعي رح فاستدل البعض بان المرتد اذا اسلم
لا يلزمه قضاء صلوات الردة خلافا للشافعي رح س ح فدل على ان المرتد
غير مخاطب بالصلوة عندنا وعند الشافعي رح مخاطب بها م والبعض بانه اذا
صلى في اول الوقت ثم ارتد ثم اسلم والوقت باق فعليه الاداء خلافا
له بناء على ان الخطاب ينعدم بالردة وصحة ما مضى كانت بناء عليه س ح
اي على الخطاب فاذا عدم الخطاب عدم صحة ما مضى م فيبطل ذلك الاداء فاذا
اسلم في الوقت وجب ابتداء وعنده الخطاب باق فلا يبطل الاداء والبعض
فرعوه على ان الشرايع ليست من الايمان عندنا خلافا له وهم مخاطبون
بالايمان فقط س ح فلا يخاطبون بالشرايع عندنا لانها غير داخلة في الايمان
ومخاطبون عنده لكونها من الايمان عنده م والكل ضعيف س ح فاحتج
على ضعف الاستدلال الاول بقوله م لانه انما سقط القضاء عندنا لقوله تعالى
ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف س ح فسقوط القضاء عندنا لا يدل على
ان المرتد غير مخاطب بل يمكن ان يكون مخاطبا لكن سقط عنه لقوله تعالى
ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله فاذا اسلم في الوقت يجب لا محالة س ح
اي فاذا حبط العمل ثم اسلم والوقت باق يجب عليه قطعا واحتج على ضعف الثاني
المذكور بقوله م ولانهم مخاطبون بالعقوبات والمعاملات عندنا مع انها ليست
من الايمان س ح فقولهم انهم مخاطبون بالايمان فقط ممنوع ثم لما ابطل
الاستدلالات المذكورة فقال س ح والاستدلال الصحيح على المذهب ان
من نذر بصوم شهر ثم ارتد نعوذ بالله ثم اسلم لا يجب عليه فعلم ان الردة تبطل
وجوب اداء العبادة م فصل والنهي اما عن الحسيات كالزنا
وشرب الخمر س ح المراد بالحسيات ما لها وجود حسي فقط والمراد بالشرعيات
ما لها وجود شرعي مع الوجود الحسي كالبيع فان له وجودا حسيا
فان الايجاب والقبول موجودان حسا ومع هذا الوجود الحسي له
وجود شرعي فان الشرع يحكم بان الايجاب والقبول الموجودين حسا
يرتبطان ارتباطا حكميا فيحصل معنى شرعي يكون ملك المشتري انواله
فذلك المعنى هو البيع حتى اذا وجد الايجاب والقبول في غير المحل لا يعتبر الشرع
بيعا واذا وجد مع الخيار يحكم الشرع بوجود البيع بلا ترتب الملك عليه
فثبت الوجود الشرعي م فيقتضي القبح لعينه اتفاقا لا بد فيه من ان النهي
للقبح غيره فهو ان كان وصفا فكالاول لا ان كان مجاورا كقوله تعالى
ولا تقربوهن حتى يطهرن واما عن الشرعيات كالصوم والبيع فعند الشافعي رح
هو كالاول وعندنا يقتضي القبح لغيره فيصح ويشرع باصله لا بد فيه من ان النهي
للقبح لعينه ثم القبيح لعينه باطل اتفاقا س ح اعلم ان النهي يقتضي القبح وانما
اخترنا لفظ الاقتضاء لما ذكرنا ان الله انما ينهى عن الشيء لقبحه لا ان النهي يثبت
القبح فان كان النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه لان الاصل ان يكون عين
المنهي عنه قبيحا لا غيره فقبح عين المنهي عنه اما لقبح جميع اجزائه او لبعض اجزائه
فالقبيح لبعض اجزائه داخل في القبيح لعينه فاذا كان الاصل ان يكون قبيحا لعينه
لا يصرف عنه الا اذا دل الدليل على ان النهي عنه لغيره فح يكون قبيحا لغيره ثم
ذلك الغير ان كان وصفا فحكمه حكم القبيح لعينه وهو ملحق بالقسم الاول الا ان
القسم الاول حرام لعينه وهذا حرام لغيره وان كان مجاورا لا يلحق بالقسم الاول
كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن دل الدليل على ان النهي عن القربان للمجاور
وهو الاذى حتى قربها وجد العلوق يثبت النسب اتفاقا وان كان النهي

قوله فصل في النهي هو قول القائل لا تفعل استعلاء او طلب ترك الفعل
او طلب كف عن فعل استعلاء والخلاف في انه حقيقة في التحريم او الكراهة
او فيهما اشتراكا لفظيا او معنويا كما سبق في الامر م النهي المتعلق
بافعال المكلفين دون اعتقاداتهم اما ان يكون نهيا عن فعل
حسي او شرعي وكل منهما اما ان يكون مطلقا او مع قرينة دالة

قوله حقيقة النهي اصل هذا الدليل ما قال محمد في باب الرد على من زعم ان الطلاق بغير السنة لا يقع ان النبي عم نهى عن صوم
يوم النحر انها نا عما يتكون او عما لا يتكون والنهي عما لا يتكون لغو لا يقال للاعمى لا تبصر وللادمي لا تطر وتحقيقه ان المنهي عنه
يجب ان يكون متصور الوجود بحيث لو اقدم عليه يوجد حتى يكون العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيتعاقب وبين ان
يكف عن الفعل فيثاب بامتناعه بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس
وحل الاخوات

عن الشرعيات فعند الشافعي هو كالاول اي يقتضي القبح لعينه الا اذا دل
الدليل على ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة والمشروعية
باصله الا اذا دل الدليل على ان النهي للقبح لعينه ثم كل ما هو قبيح لعينه باطل
اتفاقا وانما اوردنا للشرعيات نظيرين الصوم والبيع ليعلم انه لا فرق عندنا
وعند الشافعي بين العبادات او المعاملات م هو يقول لا صحة لها س م اي للشرعيات
م شرعا الا وان تكون مشروعة ولا تكون مشروعة مع نهي الشرع عنه
اذ ادنى درجات المشروعية الاباحة وقد انتفت ولان النهي يقتضي
القبح وهو ينافي المشروعية س م اعلم ان الخلاف بيننا وبين الشافعي
في امرين اولهما ان النهي عن الشرعيات بلا قرينة اصلا يقتضي القبح لعينه عنده
وفائدته ان يكون التصرف باطلا وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة لاصله
وثانيهما انه اذا وجد القرينة على ان النهي لسبب القبح لغيره ويكون ذلك
الغير وصفا فانه بطل عند الشافعي وعندنا يكون صحيحا باصله لا بوصفه
ونسميه فاسدا وهذا الخلاف مبني على الخلاف الاول وسيجيء هذا الخلاف
في هذا الفصل والدليلان المذكوران في المتن يدلان على مذهبه في الخلاف
الاول وهو كون التصرف باطلا م قلنا قبيح النهي يوجب كون المنهي عنه ممكنا
فيثاب بامتناعه عنه ويعاقب بفعله والنهي عن المستحيل عبث س م
هذا هو الدليل المشهور لاصحابنا على ان النهي عن الشرعيات يقتضي الصحة
وقد اورد الخصم عليهم ان امكان المنهي عنه بالمعنى اللغوي كاف ولا نم انه
يجب ان يكون ممكنا بالمعنى الشرعي فاجبت عن هذا بقولي م فامكانه
اما بحسب المعنى الشرعي او اللغوي والثاني باطل لان المعنى اللغوي لا يوجب
المفسدة التي نهي لاجلها حتى لو اوجب المفسدة يكون النهي عن الحسيات

ولا نزاع فيه

101

ولا نزاع فيه فتعين الاول س م تحقيقه انه اذا نهى عن بيع درهم بدرهمين
فههنا اوان احدهما امر لغوي من غير المعنى الشرعي الذي ذكرنا وهو
قولها بعت واشتريت وهذا امر حسي والثاني هذا القول مع المعنى الشرعي
المذكور وهذا هو البيع الشرعي فان كان النهي عن الامر الاول يكون النهي
عن الحسيات وح ان كان المفسدة التي نهي لاجلها في نفس هذا القول
من حيث هو القول فلا نزاع في كونه باطلا لكن الواقع ليس هذا القسم
لان المفسدة ليست في نفس هذا القول وهو بعت هذا الدرهم
بدرهمين وان كان المفسدة في غير هذا القول الحسي لا يكون هذا القول
قبيحا لعينه كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وان كان النهي عن الامر
الثاني يجب امكانه بحسب المعنى الشرعي فلا يكون النهي للقبح لذاته او لجزئه
لان ذلك بناء في امكان وجوده شرعا فيكون لقبح امر خارجي وايضا اذا
اجتمع الموضوع له لغة وشرعا لا بد من حمل اللفظ على الموضوع له الشرعي
فيجب الامكان بالمعنى الشرعي فالنهي عن البيع مثلا ليس الا عن التصرف
الحسي فاما المعنى الشرعي فلا قدرة للعبد عليه فكيف يصح النهي عنه قلت
الشارع قد وضع اللفظ لانشاء البيع بمعنى انه كلما وجد هذا اللفظ من الاهل
مضافا الى المحل يوجد انشاء البيع الشرعي قطعا فالقدرة حاصلة على انشاء
المعنى الشرعي بان يتكلم باللفظ الموضوع له مضافا الى المحل الصالح له فاذا
كان المعنى الشرعي مقدورا صح ان يكون منهيا عنه ثم بتبعيته هذا انه
يكون التكلم باللفظ منهيا عنه لانه ان تكلم به يثبت ما هو المنهي عنه وهو الانشاء
فاذا تكلم يثبت المعنى الموضوع له وهو الانشاء الشرعي ونظيره الطلاق
في حالة الحيض م ولان النهي يدل على كونه معصية لا على كونه غير مفيد بحكمه كالك

قوله فعلم من هذا قد سبق بيانه ذلك في الحسن فان قيل لم لا يجوز ان يكون حسنا لمعنى في نفسه وقبيحا لمعنى في نفسه بان يتركب عن جزئين احدهما حسن لعينه والاخر قبيح لعينه قلنا هو جائز الا انه متعلقه قبيح لمعنى في نفسه بحسب الشرع والعقل اذ الحسن شرعا وعقلا ما يكون حسنا بجميع اجزائه لان الحسن بمنزلة الوجود والقبيح بمنزلة العدم ووجود المركب يفتقر الى وجود جميع الاجزاء بخلاف العدم
منه رحمه

مثلا فنقول بصحة لا باحة والقبح مقتضى النهى فلا يثبت على وجه
يبطل النهى شرح قد ثبت فيما مضى ان الامر يقتضي كون المامور به حسنا
قبل الامر والنهى يقتضي كونه قبيحا قبله خلافا للاشعرى وهذا من الاقتضاء
فلا يمكن ان يثبت المقتضى على وجه يبطل المقتضي وهو النهى فانه لو كان قبيحا لعينه
في الشرع يكون باطلا اى لا يمكن وجوده شرعا والنهى عن المستحيل عبث م
فيثبت على الوجه الذي ادعيناه شرح وهو القبح لغيره م والبعض سلموا
ذلك في المعاملات لما قلنا لا في العبادات اصلا فلا تصح الصلوة في الارض المغصوبة
شرح اعلم ان ابا الحسين البصرى اخذ في المعاملات مذهبنا على التفصيل الذي ياتي
اما في العبادات فمذهبه ان النهى يقتضي البطلان مطلقا وان كان الدليل دالا
على ان النهى بسبب القبح في المجاور كالصلوة في الارض المغصوبة فانها باطلة عنده
واما عندنا وعند الشافعي فصحيحة لكن على صفة الكراهة م لانه ما اتى بالمامور به
لان المنهى عنه لم يؤمر به قلنا كل معين ياتى به فانه لم يؤمر به بل مطلق الفعل مامور به
لكنه يخرج عن العهدة باتيانه بمعين لاشتماله على المامور به فيجوز اشتماله
على المامور به ذاتا والمنهى عنه وصفا والمشروعات تحتمل هذا الوصف اجماعا كا
كالاحرام الفاسد والطلاق الحرام ونحوهما شرح وانما قيدنا بقولنا ذاتا و
وصفا لانه بالتقسيم العقلي اما ان يكون مامورا به لذاته ومنهيا عنه لذاته
دل عليه بقوله لتضاد الامر والنهي
او مامورا به بالعرض ومنهيا عنه بالعرض او مامورا به بالذات ومنهيا عنه
بالعرض او بالعكس اما الاول فمحال لانه اما يجب بعينه فوجب ان يكون
حسنا لعينه وقبيحا لعينه فيجتمع الضدان واما بحسب جزئه فهذا الجزء القبيح
يكون قبيحا لعينه قطعا للتسلسل فيكون باطلا فلا يتحقق الكل فعلم من هذا ان
القبيح لمعنى في نفسه يمكن ان يكون قبيحا لجزء واحد اما الحسن لمعنى في نفسه فلا يجوز

باطلة عنده

قوله فيثبت على الوجه الذي ادعيناه يعني ان النهي يقتضي القبح [illegible]

قوله [illegible]

[illegible]

الا ان يكو

قوله بل واقع كالطهارة بالماء المغصوب فلو كانت الطهارة مامورا بها امرا مطلقا اى من غير قرينة على انها مطلوبة للغير لما تادى بها المامور به قوله واما الرابع هو ما يكون منهيا عنه لذاته ومامورا به بالعرض فلا يتادى به المامور به مطلقا لانه يقتضي الحسن لذاته

الا ان يكون جميع اجزائه حسنا اى لا يكون شيء من اجزائه قبيحا
لعينه واما الثاني فقد ذكرنا ان الامر المطلق يقتضي الحسن لمعنى في نفسه
فلا يتادى بما هو مامور به بالعرض لان هذا حسن لغيره فلا يتادى
المامور به فهذا القسم ممكن بل واقع لكن لا يتادى به المامور به امرا
مطلقا واما الرابع وهو العكس فيكون باطلا لا يتادى به المامور به
فبقي القسم الثالث وهو المدعى ثم يرد علينا اشكال وهو انكم قد اخترعتم
نوعا من الحكم لا نظير له من المشروعات فيكون نصب الشرع بالراى فنقول
في جوابه والمشروعات تحتمل هذا الوصف اى كونه حسنا لعينه قبيحا لغيره
وبعبارة اخرى كونه مامورا به لذاته منهيا عنه لعارض اخرى كونه صحيحا
ومشروعا باصله لا بوصفه او مجاوره والكل واحد م فعلى هذا الاصل
شرح وهو ان النهى عن المشروعات يقتضي القبح لعينه عنده الا بدليل
ان النهى للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة والمشروعية باصله
الا بدليل ان النهى للقبح لعينه م ان لم يدل الدليل شرح على ان النهى للقبح
لعينه او لغيره م يبطل عنده ويصح باصله عندنا وان دل الدليل على ان
النهى لغيره فذلك الغير ان كان وصفا له يبطل عنده ويفسد عندنا اى
يصح باصله لا بوصفه اذ الصحة بتبع الاركان والشرائط فيحسن لعينه ويقبح
لغيره بلا تبيح العارض على الاصل وعنده الباطل والفاسد سواء شرح
هذا هو الخلاف الاخر الذي وعدت ذكره وهو بناء على الخلاف الاول
لانه لما كان الاصل في المنهى عنه البطلان عنده يجب ان يجري على اصله الا
الا عند الضرورة فالضرورة مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان النهى لقبح
المجاور كالبيع وقت النداء اما اذا دل الدليل على ان النهى لقبح الوصف

ان اراد ورد بان العصى بالمر

امرا مطلقا لانه يقتضي الحسن لذاته

وبعبارة صح

قوله وعنده اى عند [illegible]

[illegible]

منه رحمه

قوله لان صحة الاجزاء والشروط كافية فعلى هذا يجب ان يقيد الوصف اللازم بان لا يكون من الشروط ثم لا خفاء في ان الوقت
من شروط الصلوة والصوم وقد جعله في الصلوة مجاورا وفي الصوم وصفا لازما لما سيجيء قوله كالبيع بالشرط يعني شرطا لا يقتضيه
العقد ولاحد المتعاقدين فيه نفع او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق وقد نهى النبي عم عن بيع وشرط والنهي راجع الى الشرط
فبقي اصل العقد صحيحا يفيد الملك لكن بصفة الفساد والحرمة فالشرط امر زائد على البيع لازم له لكونه مشروطا في نفس
العقد وهو المراد بالوصف في هذا المقام قوله والربوا اي وكالبيع بالربا وهو الفضل الخالي عن العوض وان فسر الربوا بالمعاوضة
في احد الجانبين فصل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة فهو عطف على البيع بالشرط لا على
مال بمال من جنسه و

اللازم فلا ضرورة في ان لا يجري النهي على اصله فان بطلان الوصف
اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور فانه ليس بلازم واما
عندنا فلان الاصل في المنهي عنه اذا كان تصرفا شرعيا ان يكون وجوده وصحته
شرعا فيجري على اصله الا عند الضرورة وهي منحصرة فيما اذا دل الدليل
على ان القبح لعينه او لجزئه اما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف اللازم
فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية لصحة الشيء
وترجيح الصحة بصحة الاجزاء اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجي واذا
لم تكن الضرورة قائمة هنا يجري النهي على اصله وهو ان يكون المنهي عنه
موجودا شرعا اي صحيحا م وذلك كالبيع بالشرط والربوا والبيع
بالخمر وصوم الايام المنهية مثله امثلة الصحيح باصله لا بوصفه الذي سميه
فاسدا م لكن صح النذر به س اي مع ان صوم الايام المنهية فاسد
يصح النذر به م لانه طاعة والمعصية غير متصلة به ذكرا بل فعلا س وهو
الاعراض عن ضيافة الله تعالى م اما في ذكره والتلفظ به فلا معصية فيصح
النذر لان النذر ذكره لا فعله م فلا يلزم بالشروع س لان الشروع فعل
وهو معصية م واما الصلوة في الاوقات المنهية فقد ثبت لفساد في الوقت
وهو سببها وظرفها فاوجب نقصانا فلا يتادى به الكامل لا معيارها
فلم يوجب فسادا فيضمن بالشروع بخلاف الصوم س اعلم ان الوقت
سبب للصلوة وظرف لها من حيث انه سبب يجب الملائمة بينهما فاذا
وجب كاملا لا يتادى ناقصا كما في الفجر وقضاء الصلوة في الاوقات
المنهية وان وجب ناقصا يتادى ناقصا كما في اداء العصر من حيث انه
ظرف لا معيار يكون تعلقه بالصلوة تعلق المجاورة لا تعلق الوصفية

قوله وصوم ايام المنهية اعني العيدين وايام التشريق فانها تصح نفسه
لانها خالية عن الكراهة لا على قصد الصوم لانها اسما كما على قصد الصوم
وتحريم النفس بمخالفة هواها وتخريب عليها على هواها والنهي انما هو لهذه الاوقات
باعتبار ايامها والوقت معيار للصوم متقدر
به الحديث وهو يعرف به فكان كالصوم في هذه الايام اعراض
باعتبار ان الصوم داخل في مفهومه
عن ضيافة الله تعالى وهو وصف لازم للصوم
فاجتمع عليه اي غير داخل في الايام المنهية
لكن صح النذر به لانه طاعة والمعصية
لانه اعراض عن ضيافة الله تعالى وهي
فعل الصوم لانه ذكر اسمه والجاية على نفسه
اما الاعراض للذكر فلا

قوله اما الصلوة في الاوقات المنهية فقد ثبت لفساد في الوقت
اي الفساد في الوقت الذي هو سببها وظرفها فاوجب نقصانا
فلا يوجب

قوله هذا الفرق انما يظهر اثره في النفل اذ لا فرض في هذه الاوقات واما مثل القضاء والمنذورات المطلقة
فلا يتادى في هذه الاوقات صلوة كانت او صياما لوجوبها بصفة الكمال

103

فلا يوجب الفساد بل يوجب النقصان بخلاف الصوم فان الوقت معياره
فالصوم عبادة مقدرة بالوقت فيكون كالوصف له فافساده يوجب
فساد الصوم وهذا الفرق انما يظهر اثره في النفل حتى لو شرع في الصلوة
في الاوقات المنهية يجب عليه اتمامها ولو افسد يجب قضاؤها اما ان
شرع في الصوم في الايام المنهية لا يجب اتمامه بل يجب رفضه فان رفضه لا يجب
القضاء م وان كان مجاورا يقتضي كراهية عندنا وعنده س هذا الكلام
يتعلق بقوله فذلك الغير ان كان وصفا له وانما قال عندنا وعنده لما ان
مذهب الحسين البصري النهي في العبادات يوجب البطلان مطلقا مع ان الدليل
يكون دالا على ان النهي لقبح امر مجاور م كالصلوة في الارض المغصوبة والبيع
وقت النداء س اوردت هنا مثالين احدهما العبادات والاخر للمعاملات
م وان دل على ان النهي لعينه اي لذاته او لجزئه يبطل اتفاقا س هذا الكلام
يتعلق بقوله وان دل على ان النهي لغيره م كالملاقيح والمضامين فان الركن
معدوم فدل الدليل على انه مجاز عن النسخ فيكون قبيحا لعينه ش قوله
فيكون قبيحا تعقيب لقوله فان الركن معدوم فيلزم من بطلانه قبحه لعينه
لانهما متلازمان الملاقيح جمع ملقوحة وهي ما في البطن من الجنين والمضامين
جمع مضمونة وهو ما في اصلاب الفحول من الماء وفي الحديث نهى عن بيع المضامين
والملاقيح فلما كان ركن البيع وهو المبيع معدوما لا يمكن وجود البيع فلا يلزم
حقيقة النهي لما ذكرنا ان النهي عن المستحيل عبث فيكون النهي مجازا عن
النسخ فان النسخ لاعدام الصحة والمشروعية والجامع ان الحرمة يثبت
بكل منهما الا ان الحرمة بالنسخ لعدم بقاء المحل بخلاف الحرمة بالنهي ثم اعلم
ان من جملة مشكلات هذا الفصل التفرقة بين الجزء والوصف والمجاور

قوله وليس اى الثمن ركن البيع كانه وسيلة الى المبيع ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون احد ركني الشيء وسيلة الى الآخر
مقصودا اصليا بل الدليل على انه ليس بركن هو ان البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع عدم المبيع نعم تصور مفهوم البيع
لا يمكن بدون الثمن لانه مبادلة مال بمال على التراضي والتلفظ بصيغة البيع لا يصح شرعا بدون ذكر الثمن كالمبيع الا انه اختص المبيع
بان البيع لا يصح بدون وجوده فجعلوه ركنا بخلاف الثمن ح

فكل واحد من هذه الثلثة اما ان يصدق على ذلك المنهي عنه او لم يصدق فالاول اما
صادق على الكل وهو ما يصدق على الشيء وبتوقف تصور ذلك الشيء على تصوره
كالعبادة للصلوة واما غير صادق كاركان الصلوة للصلوة والايجاب والقبول
المبيع للبيع واما الوصف فالمراد به اللازم الخارجي وهو اما ان يصدق على الملزوم
نحو الجهاد اعلاء كلمة الله تعالى وصوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله تعالى
واما ان لا يصدق كالثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن لكن الثمن لا يصدق على البيع
وليس ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع لا مقصود اصلي فجرى مجرى آلات الصناعة
كالقدوم واما المجاور فهو الشيء الذي يصحبه ويفارقه في الجملة وهو اما صادق
على الشيء كما يقال البيع وقت النداء اشتغال عن السعي الواجب فانه قد يوجد الاشتغال
عن السعي الواجب بدون البيع وايضا على العكس اذا جرى البيع في حالة السعي و
اما غير صادق كقطع الطريق لا يصدق على السفر بل السفر موصل الى القطع فالقطع يوجد
بدون سفر المعصية كما اذا قطع بدون السفر او سافر للحج فقطع الطريق وايضا
على العكس بان سافر بدون نية القطع ولم يوجد القطع او سافر بنية القطع لكن لم
يوجد القطع اذا ثبت هذا جئنا الى تطبيق هذه الاصول على الامثلة المذكورة
اما الربوا فانه فضل خال عن العوض الذي شرط في عقد المعاوضة فلما كان
مشروطا في العقد كان لازما للعقد ثم خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا
الا بمثله فان المعادلة بين الزايد والناقص عدول عن قضية العدل فلم يوجد المبادلة
في الزايد لكن الزايد هو فرع على المزيد عليه فكان كالوصف او نقول ركن
البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم يوجد المبادلة التامة فاصل المبادلة
حاصل لا وصفها وهو كونها تامة واما البيع بالشرط فكالربوا لان الشرط امر زايد
واما البيع بالخمر فان الخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن

غير مقصود

وكذا اى مثل بيع المضامين والملاقيح النكاح بغير شهود في المطلان لا في ان النهي فيه لذاته اذ لا نهي ههنا لان قوله عم لا نكاح الا
بالشهود نفي لتحقيق النكاح الشرعي بدون الشهود وانما ثبت بعض احكام النكاح فيه من سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب
العدة والمهر لشبهة العقد وهما وجود صورته في محله لا لصحة النكاح ولما كان هنا مظنة ان يقال ان هذا النهي في معنى النفي يقول
فلا رفث ولا فسوق وايضا قد ورد النهي عن النكاح مع بطلانه كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم اشعارا الى جواب اعم وانه هو ان النكاح
انما شرع للحل ضرورة بقاء التناسل وبالنهي يثبت الحرمة وينتفي الحل اجماعا فينتفي مشروعيته ضرورة لان الاسباب الشرعية انما تراد لاحكامها

غير مقصود بل تابع ووسيلة فجرى مجرى الاوصاف التابعة ولان ركن
البيع وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم
المال المتقوم في احد الجانبين واما صوم الايام المنهية فلما ذكرنا ان الوقت
كالوصف ولانه اعراض عن ضيافة الله تعالى وهذا وصف له واما الصلوة في
الارض المغصوبة فان شغل مكان الغير لم يلزم من الصلوة بل انما يلزم من المصلي
فان كل جسم متمكن فوقع بين شغل مكان الغير وبين الصلوة ملازمة اتفاقية
واما البيوع الفاسدة فانها اوجبت تلك المفاسد واما البيع وقت النداء
فقد سبق ذكره وقد وقع بينه وبين الاشتغال عن السعي ملازمة اتفاقية
م وكذا النكاح بغير شهود لانه منفي بقوله عم لا نكاح الا بشهود ش
اى يكون باطلا لانه منفي لا منهي وكلامنا في المنهي فيرد اشكال وهو انه
لما كان باطلا ينبغي ان لا يثبت النسب ولا يسقط الحد فاجاب بقوله م واما النسب
وسقوط الحد للشبهة س ثم عطف على قوله لانه منفي قوله م ولانه وضع للحل
فلا ينفصل عنه والبيع وضع للملك والحل تابع لانه قد يشرع في موضع الحرمة
وفيما لا يحتمل الحل كالامة المجوسية والعبد س اى ان سلم ان النكاح
منهي فان نهيه يوجب البطلان لانه لا خلاف ان النهي يوجب الحرمة والنكاح
عقد موضوع للحل فلما انفصل عنه ما وضع له وهو الحل يكون باطلا بخلاف البيع
لان وضعه للملك لا للحل بدليل مشروعيته في موضع الحرمة كالامة المجوسية
وفيما لا يحتمل الحل كالعبد فاذا انفصل عنه الحل لا يبطل البيع م فان قيل
النهي عن الحيات يقتضي القبح لعينه والقبح لعينه لا يفيد حكما شرعيا اجماعا
فلا يثبت حرمة المضامين بالزنا والملك بالغصب واستيلاء الكفار والرخصة
بسفر المعصية فان المعصية لا توجب النعمة س ثم ورد على هذا الاشكال وهو

قوله لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز لقوله تعالى فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون وقوله عم ناكح اليد ملعون قوله م يتعدى
منه اى من الولد الحرمة الى اطرافه اى فروعه من الابناء والبنات واصوله من الاباء والامهات الا انه ترك فى حق النساء ضرورة
اقامة النسل كما سقطت حقيقة البعضية فى حق آدم فلذا صرح بذكر امهات النساء وفسر صاحب الكشف الاطراف بالاب
والام ومنع تفسيره بالاب والاجداد والام والامهات لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها لا تتعدى الا الى الاب وكذا حرمة آباء
الواطئ وابنائه لا تتعدى الا الى الام حتى لا يحرم ام الزوجة او جدتها على اب الزوج او الجدة فان قيل يجب ان حرمة الولد تتعدى
الى فروعه

لوجود البعضية

فاوجبت تعديها الى الاصول

اجيب بان ماء الرجل يختلط فى احد وثبت
الرحم بماء المرأة ويصير شيئا واحدا ويتخلقان
بهذا الماء بعضه من الواطئ واصوله وبعضه
من الموطوءة واصوله فاذا صار جزء من الاخر
من البعضية منه الى الواطئ واصوله وبعضه
بعدى الى اصوله ايضا فى كل منهما وكان كلا منهما
باعتبار ان جزءا من كل منهما قد صار جزءا من الاخر
اذ الولد يتكامل بواسطة الوطء حاصلة الضرورة
بعض من الاخر يتركب فى حق الوطء فثبتت الحرمة
الا انه ترك فى حق الاجداد والجدات
التناسل وفى حق باقى الاجداد ضعيفة فلا تتعدى الحرمة الى الاسباب
لانه امر حكمى ضعيف معناه انه يتعدى الحرمة الى الاسباب ثم
والاسباب الحرمة الى الاسباب
واحكام الوطء مثل كونه حلالا
وحكم الوطء وهو عين
الولد وهو جزء منه

قوله الاطراف والاسباب كالوطى

الى اسباب الولد من الانتقاع والوطى والتقبيل والمس بشهوة وغيرها من حقه

اى الولد موجب لحرمة امهات النساء فاقيم ما هو سبب الولد وهو الوطى مقام الولد
فى ايجاب حرمتهن كما اقيمت السفر مقام المشقة فى اثبات الرخصة وسبب الولد
هو الوطى ودواعيه فجعلناها موجبة لحرمة المصاهرة لا اذاتا بل بتبعية الولد
م وما يعمل بالخلقة يعتبر فى علة صفة الاصل والاصل وهو الاصل الولد لا يوصف بالحرمة
س اى لما جعل الوطى موجبا لحرمة المصاهرة لكونه خلفا عن الولد لا يعتبر حرمته
لان المعتبر فى الخلف صفات الاصل لا صفات الخلف كالتراب جعل خلفا عن الماء
لا يعتبر صفات التراب بل يعتبر صفات الماء من الطهورية ونحوها فههنا لا يعتبر
صفات الوطى وهى الحرمة بل المعتبر الولد وهو لا يوصف بالحرمة م والملك بالغصب
لا يثبت مقصودا بل شرطا لحكم شرعى وهو الضمان لئلا يجتمع البدل والمبدل فى ملك شخص
واحد س هذا جواب عما قال لا يثبت الملك بالغصب وتقريره ان الغصب لا يفيد ملكا

انا لا نم انه اذا ورد النهى عن الحسيات لا يفيد حكما شرعيا فان الطلاق فى الحيض
يفيد حكما شرعيا والظهار يفيد الحكم الشرعى وهو الكفارة فاجاب بقوله م ولا نم
ان الطلاق فى الحيض يوجب حكما شرعيا لانه قبيح لغيره ولا الظهار لان الكلام
فى حكم مطلوب عن سبب لا فى حكم راجع فان هذا يفيد حرمة سببه فى حاصل الجواب
فى الطلاق ان بحثنا فى النهى عن الحسيات اذا لم يدل الدليل على انه لقبح المجاور وفى
الطلاق قد دل الدليل اما فى الظهار فبحثنا فى ان المنهى عنه لا يفيد حكما شرعيا هو مطلوب
عن السبب والظهار لا يفيد حكما شرعيا كذلك بل افاد حكما شرعيا هو زاجر م قلنا
الزنا لا يوجب ذلك بنفسه بل لانه سبب للولد وهو اصل فى ايجاب الحرمة ثم تتعدى
منه الى الاطراف والاسباب كالوطى س تقريره ان الزنا بذاته لا يوجب حرمة المصاهرة
حتى يرد الاشكال بل لان الولد يوجب الحرمة لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز ثم يتعدى
منه الحرمة الى اطرافه اى فروعه واصوله كامهات النساء وتتعدى ايضا الى الاسباب
فى ايجاب حرمتهن كما اقيمت السفر مقام المشقة فى اثبات الرخصة وسبب الولد
هو الوطى ودواعيه فجعلناها موجبة لحرمة المصاهرة لا اذاتا بل بتبعية الولد
م وما يعمل بالخلقة يعتبر فى علة صفة الاصل والاصل وهو الاصل الولد لا يوصف بالحرمة
س اى لما جعل الوطى موجبا لحرمة المصاهرة لكونه خلفا عن الولد لا يعتبر حرمته
لان المعتبر فى الخلف صفات الاصل لا صفات الخلف كالتراب جعل خلفا عن الماء
لا يعتبر صفات التراب بل يعتبر صفات الماء من الطهورية ونحوها فههنا لا يعتبر
صفات الوطى وهى الحرمة بل المعتبر الولد وهو لا يوصف بالحرمة م والملك بالغصب
لا يثبت مقصودا بل شرطا لحكم شرعى وهو الضمان لئلا يجتمع البدل والمبدل فى ملك شخص
واحد س هذا جواب عما قال لا يثبت الملك بالغصب وتقريره ان الغصب لا يفيد ملكا

معصوما

لكن لا يدخل فى ملك الغاصب يعنى ان ملك المدبر يحتمل الزوال وان لم يكن يحتمل الانتقال فههنا قد زال كالوقف يخرج
عن ملك الواقف ولا يدخل فى ملك الموقوف عليه قوله او هو ضمان المدبر فى مقابلة ملك اليد يعنى ان الضمان فى الغصب
فى مقابلة العين لانه المقصود والمضمون الاصلى الواجب الرد والمتقوم الا انه عدل عن ذلك فى المدبر لتعذر انعدام
الملك فى العين فجعل بدلا عن النقصان الذى حل بيده كضمان العتق يجعل بدلا عن العين عند احتمال انتقاله شرطه اعنى
تمليك العين كما فى القن ولا يجعل بدلا عنه عند عدمه كما فى المدبر وام الولد ح

ووقوع البدل عن

مقصودا بل انما يثبت الملك فى المغصوب بناء على ان الضمان صار ملكا
للمغصوب منه فلو لم يخرج المغصوب عن ملكه ولم يدخل فى ملك الغاصب
لاجتمع البدل والمبدل فى ملك شخص واحد وهذا لا يجوز ثم ورد على هذا الكلام
وهو ان يقال لا نم ان اجتماع البدل والمبدل فى ملك شخص واحد لا يجوز فان
ضمان المدبر يصير ملكا للمغصوب منه مع ان المدبر لا ينتقل عن ملكه فاجاب
عن هذا بقوله م والمدبر يخرج عن ملك المولى تحقيقا للضمان لكن لا يدخل
فى ملك الغاصب ضرورة لئلا يبطل حقه س اى المدبر يخرج عن ملك المغصوب
منه اذ لو لم يخرج عن ملكه لا يدخل فى ملك الغاصب اذ لو دخل لبطل
حق المدبر وهو استحقاق الحرية ثم اجاب بجواب آخر وهو قوله م او هو فى مقابلة
ملك اليد س فلما كان ضمان المدبر فى مقابلة ازالة ملك اليد فلا يرد
الاشكال المذكور ثم اجاب عن استيلاء الكفار بقوله م واما الاستيلاء
فانما نهى لعصمة اموالنا وهى غير ثابتة فى زعمهم او هى ثابتة ما دام محرزا
وقد زال فسقط النهى فى حق الدنيا س اما فى حق الآخرة فلا حتى يكون آثما
مواخذا به واجاب عن سفر المعصية بقوله م وسفر المعصية يقبح لمجاوره
على ما بينا من قبل

فصل

اختلفوا فى الامر والنهى هل لهما حكم فى الفعل
ام لا والصحيح انه ان فوت المقصود بالامر يحرم وان فوت عدمه
المقصود بالنهى يجب وان لم يفوت فالامر يقتضى كراهته والنهى كونه
سنة مؤكدة س يعنى اذا امر بالشىء فضد ذلك الشىء ان فوت المقصود
بالامر ففعل الضد يكون حراما وان لم يفوته يكون فعله مكروها واذا نهى عن
الشىء فعدم ضده ان فوت المقصود بالنهى ففعل الضد يكون واجبا وان
لم يفوته ففعله يكون سنة مؤكدة فالحاصل انه ان وجد شرائط التناقض

الى ملك المغصوب منه فى غير المدبر لانه لو انعدم لزال لا الى مالك اذ لا يمكن ان يدخل فى ملك الغاصب صيانة لحقه ولا نظير له فلا يحكم

105

الضمان فى ملكه لكن لا يدخل

بين الضدين فوجب احدهما يوجب عدم الاخر وعدم احدهما يوجب
وجوب الاخر م لانه لما لم يقصد الضد لا يعتبر الامر حيث لا يفوت
المقصود فيكون هذا القدر مقتضى الامر والنهي اذا لم يفوت المقصود نقول
بكراهته وكونه سنة موكدة ملاحظة لظاهر الامر والنهي س م فان مشابهة
المنهي عنه توجب الكراهة ومشابهة المامور به توجب الندب وكونه سنة موكدة
م فقوله تعالى لا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن وهو في معنى النهي
يقتضي وجوب الاظهار والامر بالتربص يقتضي حرمة التزوج وقوله تعالى
ولا تعزموا عقدة النكاح يقتضي الامر بالكف لكنه غير مقصود فيجري مجرى الظاهر
في العقد بخلاف الصوم فان الكف فيه مقصود والمامور بالقيام في الصلوة
اذا قعد ثم قام لا يبطل لكنه يكره والمحرم لما نهي عن لبس المخيط كان لبس الازار
والرداء سنة والسجود على النجس لا يفسد عند ابي يوسف لانه لا يفوت
المقصود حتى ان اعاد على الطاهر يجوز وعندهما يفسد لانه يصير مستعملا للنجس
في عمل هو فرض والتطهير عن النجاسة في الاركان فرض دائم فيصير صلوته مفقودا
س ح هذه المسائل تفريعات على ما ذكر من الاصل وبعد معرفة الاحكام الاصل معرفة
هذه الفروع يكون سهلة انه المستهل لكل عسير

الركن الثاني في السنة

وهي تطلق على قول الرسول عم وعلى فعله والحديث يحتمل بقوله والاقسام
التي ذكرت في الكتاب س م كالخاص والعام والمشترك الى آخرها والامر والنهي
م نابه هنا ايضا فلا نشتغل بها وانما بحثنا في بيان الاتصال بالرسول صلى الله
عليه وسلم فنبحث في امور في كيفية الاتصال وفي كيفية الانقطاع وفي محل الخبر
وفي كيفية السماع والضبط والتبليغ وفي الطعن

فصل في

الاتصال الخبر لا بد من ان يكون رواته في كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن
تواطئهم

والاول اي المتواتر يوجب علم اليقين لان اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء مخترع لا ثبوت له في نفس الامر مع تباين اراءهم واختلاف
اوطانهم مستحيل عقلا بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطؤا على الكذب وان ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل
للنقيض لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطئهم على الكذب والاحسن ان يقال انا نجد من انفسنا العلم الضروري بالعلل الثانية
لا يفتقر الى تركيب الحجة حتى انه يحصل لمن لا يعلم ذلك كالصبيان وجواز ترتيب المقدمات لا ينافي ذلك كما في بعض الضروريات قوله والثاني
تواطئهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم او يصير كذلك بعد القرن الاول او لا يصير بل رواته آحاد والاول متواتر والثالث مشهور والثالث
خبر الواحد ولم يعتبر فيه العدد اذا لم يصل حد التواتر والاول يوجب علم اليقين
لان الاتفاق على شيء مخترع مع تباين مقرهم وطباعهم واماكنهم مما
يستحيل عقلا والثاني يوجب علم طمانينة وهو علم يطمئن به النفس وتطمئنه
يقينا لكن لو تامل حق التامل علم انه ليس بيقين كما اذا راى قوما جلسوا للماتم
يقع له العلم عن غفلة عن التامل لانه يمكن المواضعة بناء على انه آحاد الاصل
وانما يوجب س اي الخبر المشهور م ذلك س اي علم طمانينة القلب م لانه
م لانه وان كان في الاصل خبر واحد لكن اصحاب الرسول عم ورضي الله عنهم
تشتهروا عن وصمة الكذب ثم بعد ذلك دخل في حد التواتر فاوجب ما ذكرنا
والثالث يوجب غلبة الظن اذا اجتمع الشرائط التي نذكرها ان شاء الله تعالى
ولا تقف ما ليس لك به علم وعند بعض اهل الحديث يوجب العلم لانه يوجب
العمل ولا عمل الا عن علم فاما ايجابه العمل فلقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة
منهم طائفة ليتفقهوا في الدين والطائفة تقع على واحد فصاعدا و
الرسول عم قبل خبر بريرة وسلمان في الهدية والصدقة وارسل
الافراد الى الافاق والاخبار في احكام الاخرة لا توجب الا الاعتقاد
وهي مقبولة ولانه يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة يترجح الصدق
ولنا هذه الدلائل لكن لا نم انه لا عمل الا عن علم قطعي والعقل يشهد انه
لا يوجب اليقين والاحاديث في احكام الاخرة فمنها ما اشتهر ومنها
ما دون ذلك وكل يوجب ما ذكرنا ولانها توجب عند القلب وهو
عمل فيكفي له خبر الواحد وهو الظاهر لانه يجب ان لا يخص عملا دليلان مستقلان على كون خبر الواحد

قوله فصل حاصله ان الراوي اما معروف بالرواية او مجهول اما المعروف فان كان معروفا بالفقه يقبل سواء وافق
القياس اما لا او الا فاما ان يوافق قياسا فيقبل والا فيرد واما المجهول فاما ان يظهر حديثه في القرن الثاني او لا فان لم يظهر يجوز
يجوز العمل به في القرن الثالث لا بعده وان ظهر فاما ان يشتهر السلف له بصحة الحديث فيقبل او يردوه فلا يقبل او يسكتوا عنه
فيقبل او يقبل البعض ويرد البعض مع نقل الثقات عنه فان وافق قياسا تقبل والا فلا قوله وحديثه يقبل اي يعمل
بحديث الراوي المعروف بالرواية والفقه سواء وافق القياس حتى يكون ثبوت الحكم به لا بالقياس او خالفه حتى يثبت موجبه

لا موجب
القياس سواء استول
المصنف على تقدم الخبر بوجهين
الاول ان الخبر يعني باصله لانه مناحث
انه قول الرسول عم فاعرض التعليل حيث يحتمل
وانما الشبهة في عارضه الكذب والقياس
العلة باصله اي علة الاصل التي يتبنى عليها
محتمل باصله ولا شك انه يستغني الاصل
الحكم فانها لا تحتمل الا بعد تقدير ثبوت
وجوده على تقدير الثاني انه يكون خصوصية
راجع على محتملة يحتمل الحكم او خصوصية
العلة فقط لثبوت الحكم الاحتمال الى القياس
الاصل شرعا لا يتطرق الاحتمال
بانها علة فكان الخبر الذي لا يتطرق
اكثر عنا فيقدم وهو غاية ما يمكن ان يحتج
الاول طريق تقدم الخبر الى الاحتمال
الاخر طريق الخبر الى الاحتمال
الاصل الى الاحتمال
الاول طريق الخبر الى الاحتمال
الاخر طريق الخبر الى الاحتمال

بالاحكام الآخر بل يكون كل الاعتقادات كذلك فصل الراوي اما معروف
بالرواية واما مجهول اي لم يعرف الا بحديث او حديثين والمعروف اما ان يكون معروفا
بالفقه والاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة س م اي عبد الله بن مسعود وعبد الله
بن عباس وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم م وزيد ومعاذ وابي موسى الاشعري
وعائشة ونحوهم رضي الله عنهم وحديثه يقبل وافق القياس او خالفه وحكي عن
مالك رح ان القياس مقدم عليه ورد بانه يقين باصله وانما الشبهة في نقله وفي القياس
العلة محتملة وهي الاصل وايضا اذا ثبت ان هذا علة لكن يمكن ان يكون في النوع
مانع او لخصوصية الاصل اثرا وبالرواية فقط كابي هريرة وانس رضي الله عنهما فان وافق
القياس قبل وكذا ان خالف قياسا ووافق قياسا آخر لكنه ان خالف جميع الامة لا يقبل
عندنا وهذا هو المراد من اطلاق باب الراوي وذلك لان النقل بالمعنى كان شائعا
فيهم فاذا اشتهر فقه الراوي لم يؤمن ان يذهب شيء من معانيه فيدخل شبهة زائدة
يخلو عنها القياس وذلك مثل حديث المصراة وهي ما روي انه من اشترى شاة فوجدها
محفلة فهو بخير النظرين الى ثلثة ايام ان رضيها امسكها وان سخطها ردها ومعها
صاعا من تمر والمحفلة شاة جمع اللبن في ضرعها بتركه حلبها ليظنها المشتري سمينا
فيغتر فهذا الحديث مخالف للقياس الصحيح من كل وجه لان تقدير ضمان العدوان بالمثل
او القيمة حكم ثابت بالكتاب والسنة والاجماع واما المجهول فان روى عنه السلف وسلموا
له بصحة الحديث صار مثل المعروف بالرواية فان سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذا لان
السكوت عند الحاجة الى البيان بيان فان قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات
عنه يقبل ان وافق قياسا كحديث معقل بن سنان في بروع ماتت عنها هلال بن مرة
ولم يسم لها مهرا ولم يدخل بها فقضى عم لها بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود ورده
علي رضي الله عنهما س م وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه قال شمس الائمة الكردري

فهم
بخلو عنها القياس وذلك مثل حديث المصراة وهي ما روي انه من اشترى شاة فوجدها
محفلة فهو بخير النظرين الى ثلثة ايام ان رضيها امسكها وان سخطها ردها ومعها
صاعا من تمر والمحفلة شاة جمع اللبن في ضرعها بتركه حلبها ليظنها المشتري سمينا
فيغتر فهذا الحديث مخالف للقياس الصحيح من كل وجه لان تقدير ضمان العدوان بالمثل
او القيمة حكم ثابت بالكتاب والسنة والاجماع واما المجهول فان روى عنه السلف وسلموا
له بصحة الحديث صار مثل المعروف بالرواية فان سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذا لان
السكوت عند الحاجة الى البيان بيان فان قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات
عنه يقبل ان وافق قياسا كحديث معقل بن سنان في بروع ماتت عنها هلال بن مرة
ولم يسم لها مهرا ولم يدخل بها فقضى عم لها بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود ورده
علي رضي الله عنهما س م وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه قال شمس الائمة الكردري

خالف القياس عنده وذلك ان المهر لا يجب الا بالفرض بالتراضي او بقضاء القاضي او باستيفاء المعقود عليه فاذا اعاد
المعقود عليه اليها سالما لم يستوجب بمقابلته عوضا كالمطلقة قبل الدخول بها وكالمبيع قبل القبض قوله كحديث
فاطمة بنت قيس لقائل ان يقول هو مما قبله ابن عباس وقال به الحسن والشعبي واحمد فكيف يكون مما رده الكل اللهم
الا ان يجعل للاكثر حكم الكل مع كونه مخالفا لظاهر السنة قوله قال عم خير القرون الحديث فان قيل وقد قال عم مثل امتي
مثل المطر لا يدرى اوله خير ام آخره فكيف التوفيق قلنا الخيرية يختلف بالاضافات والاعتبارات فالقرون السابقة خير
بالنسبة الى القرون اللاحقة والقرن الواحد خير بالنسبة الى القرن الذي يليه

رم ان من عادة العرب الجلوس محتبيا فاذا بال يقع البول على عقبيه وهذا
بيان قلة احتياط الاعراب حيث لم يستنزهوا البول وهذا اطعن من
على رم م وقد روى عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم و
فعملنا به لما وافق القياس عندنا فان الموت كالدخول س م بدليل وجوب العدة
في الموت م ولم يعمل به الشافعي لما خالف القياس عنده وان رده الكل فهو مستنكر
لا يعمل به كحديث فاطمة بنت قيس ان عم لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها
ثلثا فرده عمر وغيره من الصحابة رضي الله عنهم س م وقال لا ندع كتاب ربنا
وسنة نبينا بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت
قال عيسى بن ابان فيه اراد بالكتاب والسنة القياس لان ثبوته بهما حيث قال
الله تعالى فاعتبروا وحديث معاذ رم في القياس مشهور وقال بعضهم اراد بالكتاب
قوله تعالى اسكنوهن واراد بالسنة ما قال عم سمعت النبي عم انه قال للمطلقة
الثلث النفقة والسكنى ما دامت في العدة م وان لم يظهر حديثه في السلف
كان يجوز العمل به في زمن ابي حنيفة رم اذا وافق القياس لان الصدق في ذلك الزمان
غالب س م قال النبي عم خير القرون قرني الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم
الذين يلونهم ثم يفشو الكذب فالقرن الاول الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين والثاني
التابعون والثالث تبع التابعين م اما بعد القرن الثالث فلا لغلبة الكذب
فلهذا صح ظن القضاة بظاهر العدالة وعندهما لا فهذا الاختلاف في العهد فصل
في شرائط الراوي وهي اربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام اما العقل
فيعتبر هنا كحاله وهو مقدر بالبلوغ على ما يأتي فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه واما
الضبط فهو سماع الكلام كما يحق ثم فهم معناه ثم حفظ لفظه ثم الثبات عليه مع المراقبة
الى حين الاداء وكماله ان ينضم الى هذا الوقوف على معانيه الشرعية وشرطنا حق

السماع احترازا عن ان يحضر رجل مجلسا وقد مضى صدر من الكلام ويخفى على
المتكلم مجموعه ليعيده وهو يدري نفسه فلا يستعيده وفهم المعنى س ح
بالنصب عطف على حق السماع في قوله شرطنا حق السماع م هنا لا في القرآن لان
المعتبر في نقله نظمه فلهذا يبالغ في حفظه عادة بخلاف الحديث على انه قد ينقل بالمعنى
حتى لو بولغ في حفظه كانت كافية ولانه محفوظ لقوله تعالى وانا له لحافظون والمراقبة
س ح بالنصب عطف ايضا على ذلك م احترازا عمن لا يرى نفسه اهلا للتبليغ فيقصر
في مراقبة بعض ما القي اليه واما العدالة فهي الاستقامة وهي الانزجار عن محظورات
دينه وهي متفاوتة واقصاها ان يستقيم كما امر وهو لا يكون الا في النبي عم فاعتبر
ما لا يؤدي الى الحرج وهو رجحان جهة الدين والعقل على داعي الهوى والشهوة فقيل
ان من ارتكب كبيرة سقطت عدالته واذا اصر على الصغيرة فكذا اما من ابتلي بشيء
منها من غير اصرار فقام العدالة فشهادة المستور وان كانت مردودة لكن خبر المجهول
يقبل عندنا بشهادة النبي عم على ذلك القرن بالعدالة واما الاسلام فانما شرطناه
وان كان الكذب حراما في كل دين لان الكافر يسعى في هدم دين الاسلام
تعصبا فيرد قوله في امور وهو التصديق والاقرار وهو نوعان ظاهر يتشوه بين
المسلمين وثابت بالبيان بان يصف الله تعالى كما هو الا ان في اعتباره على سبيل التفصيل
حرجا فيكفي الاجمال بان يصدق بكل ما اتى به النبي عم فلهذا قلنا الواجب ان يتوصف
فيقال اهو كذا او كذا فاذا قال نعم يكمل ايمانه س ح اي لاجل ان الاجمال كاف بناء على
ان الحرج مدفوع في الدين قلنا ان الواجب الاستيصاف وليس المراد بالاستيصاف ان نسأله
عن صفات الله تعالى او نسأله عن الايمان ما هو وما صفته فان هذا مزلة عميق تزل فيه
العقول والافهام ولا يكاد العلماء يعلمون صفات الله تعالى بل المراد ان يذكر صفات الله تعالى
التي يجب ان يعرفها المؤمنون ونسأله اهو كذلك اي اتشهد ان الله تعالى موصوف بالصفات

المذكورة

وهو المذهب المجدود في قذف مقبول الشهادة بعد التوبة وكذا التائب من القذف
عن الكذب متعمدا في حديث رسول الله صلعم فانه لا يقبل روايته ابدا كذا ذكر في كتاب
والكذب يقبل روايته الا التائب
عرفة انواع الحديث ابن ملك

المذكورة فيقول نعم فيكمل ايمانه م وهذا هو المراد والله اعلم بقوله فاستحقوهن فاذا
ثبت هذه الشرائط يقبل حديثه سواء كان اعمى او عبدا او امرأة او محدودا في قذف
تائبا بخلاف الشهادة في حقوق الناس فانها تحتاج الى تمييز زائد ينعدم بالعمى ولا
الولاية كاملة تنعدم بالرق وتقصر بالانوثة س ح فان الشهادة والقضاء
ولاية للشاهد والقاضي على المشهود عليه والمقضي عليه الا يرى ان الشاهد يلزم
المشهود عليه شيئا م وهذا س ح اي الاخبار بالحديث م ليس من باب الولاية
فان الخبر لا يلزمه س ح اي الناقل لا يلزم المنقول اليه شيئا م بل يلزم بالتزامه
س ح اي يلزم الحكم على المنقول اليه بالتزامه الشرائع م ولانه يلزمه اولا ثم يتعدى
منه الى الغير س ح اي يلزم الحكم الناقل اولا ثم يتعدى منه الى الغير وهو المنقول اليه م
ولا يشترط لمثله الولاية س ح اي لمثل الحكم الذي يلزم على الغير بتبعيته لزومه اولا على الشاهد
وبالتزامه ان شهد عليه شيئا كما في الشهادة بهلال رمضان فان الصوم يلزم الشاهد
اولا ثم يتعدى الى الغير تبعا فلا يكون ولاية على الغير اي ثبوت هذا الحكم بالتبعية
على الغير اذ ليس هذا الزاما على الغير قصدا فلهذا تقبل من العبد والمرأة الشهادة
بهلال رمضان م ورد الشهادة ابدا من تمام الحد س ح هذا بيان الفرق بين قبول
الحديث من المحدود في القذف اذا تاب وبين عدم قبول الشهادة منه فان حديثه
مقبول وشهادته غير مقبول فان عدم قبول شهادته من تمام حده قال الله تعالى ولا
تقبلوا لهم شهادة ابدا فبعد التوبة لا تقبل شهادتهم وان كانوا عدولا لكن يقبل حديثهم
بناء على عدالتهم م وقد ثبت عن اصحابه عم قبول الحديث عن الاعمى والمرأة كعائشة
رضي الله عنها وهو عليه عم قبل خبر بريرة وسلمان

فصل في الانقطاع

س ح اي انقطاع الحديث عن الرسول عم م وهو ظاهر وباطن اما الظاهر
فكالارسال س ح الارسال عدم الاسناد وهو ان يقول الراوي قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم

الارسال لغة خلاف التقييد وفي اصطلاحنا ترك الواسطة بين الراوي والمروي وفي اصطلاح المحدثين ترك التابعي الواسطة بين الراوي والمروي عرفاه

قوله ومرسل القرن الثاني والثالث مختلفة او ان يعضده قول صحابي وعندنا يقبل بل يقدم على المسند لا يضر لان التقدير ان الناقل عدل وريد دفع بان امر العدالة مبني على الظن والاجتهاد فربما يظن غير العدل عدلا فلا يتوجه

لا يقبل عند الشافعي الا باحد امور خمسة ان يسنده غيره او ان يرسله آخر وعلى ان سوحها او ان يعضده قول اكثر اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا بروايته عن عدل ولا باس جواب عن استدلال الشافعي يعني ان جهل السامع بصفات الراوي قوله ضابط فلا يتهم بالغفلة عن حال الرواة ولا يجزم بنقل الحديث ما لم يسمعه من عدل

من غير ان يذكر الاسناد والاسناد ان يقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله عم والمرسل منقطع عن الرسول عم من حيث الظاهر لعدم الاسناد الذي يحصل به الاتصال لا من حيث الباطن للدلائل المذكورة في المتن الدالة على قبول المرسل م فمرسل الصحابي مقبول بالاجماع ويحمل على السماع ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي رح الا ان يثبت اتصاله من طريق آخر كمراسيل سعيد بن المسيب قال لاني وجدت فيها مسانيد للجهل بصفات الراوي التي بها يصح الرواية س هذا دليل على قوله لا يقبل عند الشافعي رح م ويقبل عندنا وعند مالك وهو قول المسند لان الصحابة ارسلوا وقال البراء ما كل ما نحدثه سمعناه من رسول الله عم ولكنا لا نكذب ولان كلامنا في ارسال من لو اسند لا يظن به الكذب على رسول الله عم اولى والمعتاد انه اذا وضح له الامر طوى الاسناد وعزم واذا لم يتضح نسبه الى الغير ليتحمل ما حمله هذا جواب عن دليل الشافعي حيث قال للجهل بصفات الراوي ولا باس بالجهالة لان المرسل اذا كان ثقة لا يتهم بالغفلة عن حال من سكت عنه الا يرى انه قال اخبرني ثقة يقبل مع الجهل ولا يعزم ما لم يسمعه من الثقة ومرسل من دون هؤلاء يقبل عند بعض اصحابنا لما ذكرنا ويرد عند البعض لان الزمان زمان الفسق والكذب الا ان يروي الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل ارسال محمد بن الحسن وامثاله واما الانقطاع الباطن فاما بالمعارضة او بنقصان في الناقل اما الاول فاما بمعارضة الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس قوله س بالنصب اي كمعارضة حديث فاطمة قوله تعالى فنصب قوله لكونه مفعول المعارضة م اسكنوهن اما في السكنى فظاهر واما في النفقة فلان قوله من وجدكم محمول على قراءة ابن مسعود رض ومن وانفقوا عليهن من وجدكم وكحديث القضاء

بشاهد

بشاهد ويمين المدعي قوله تعالى س بالنصب ايضا لهذا المعنى وهكذا الامثلة التي تاتي م واستشهدوا شهيدين الاية وعند عدم الرجلين او وجب رجلا وامراتين وحيث نقل الى مجالس يعهد في مجالس الحكام على عدم قبول الشاهد الواحد مقام المراتين لما اوجب حضورهما على ان الف ممنوعات من الخروج وحضور مجالس الرجال وذكر في المبسوط ان القضاء بشاهد ويمين بدعة واول من قضى به معاوية وكحديث المصراة قوله تعالى فاعتدوا وانما يرد لتقدم الكتاب حتى يكون عام الكتاب وظاهره اولى من خاص خبر الواحد ونقضه ولا ينسخ ذلك بهذا ولا يزاد به عليه واما لمعارضة الخبر المشهور كحديث الشاهد واليمين قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر وكحديث بيع الرطب بالتمر فانه ان كان الرطب هو التمر يعارض قوله التمر بالتمر مثلا بمثل وقوله جيدها ورديها سواء وان لم يكن يعارض قوله اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم س تحقيقه ان الرطب لا يخلو من ان يكون تمرا او لم يكن فان كان تمرا فان لم يجز بيعه بالتمر يكون معارضا لقوله التمر بالتمر مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا ولا يقال انه تمر لكن الرطب والتمر مختلفان في الصفة لانا نقول لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله عم جيدها ورديها سواء فلدفع هذه الشبهة صرح بجواز دث قوله جيدها ورديها سواء م واما بكونه شاذا في البلوى العام كحديث الجهر بالتسمية فانه لو كان لخفاؤه في مثل هذه الحادثة مما يحيله العقل س فان قيل جعل هذا النوع من اقسام المعارضة ولا معارضة فيه قلت امثال هذا الحديث يدل على عدم وجوب

واما الثاني وهو انقطاع الخبر [illegible] رضة بسبب اعراض الصحابة رض فلانه يعارض اجماعهم على عدم قبوله وعلى ترك [illegible]
فيحمل على انه سهو او منسوخ لا [illegible] لا اجماع مع مخالفة بعض الصحابة رض كيف والقول بان الطلاق يعتبر بحال الرجال مما
ذهب اليه عمر وعثمان وعائشة رض وراوي الحديث زيد بن ثابت رض لانا نقول ليس المراد الاجماع على الحكم بل على عدم
العمل بذلك الحديث قوله الا في الصدر الاول يعني القرن الاول والثاني والثالث فانه يقبل لان العدالة فيها اصل
بشهادة النبي عم وفي غير الصدر الاول المستور بمنزلة الفاسق لان الفسق في اهل هذا الزمان غالب فلا بد من العدالة

التبليغ عن النبي عم او على ترك الصحابة رض التبليغ الواجب عليهم فيكون معارضة
لدلايل وجوب التبليغ او لدلايل تدل على عدالتهم او يكون معارضة للقضية
العقلية وهي انه لو وجد لاشتهر وفي المتن اشارة الى هذا م واما باعراض الصحابة
رض نحو الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فانهم اختلفوا ولم يرجعوا اليه واما الثالث
س م وهو الذي يكون الانقطاع بنقصان في الناقل فصار الانقطاع الباطن على اقسام
الاول ان يكون منقطعا بسبب كونه معارضا والثاني ان يكون الانقطاع لنقصان
في الناقل والاول على اربعة اوجه اما ان يكون معارضا للكتاب او السنة المشهورة
او لكونه شاذا في البلوى العام او باعراض الصحابة عنه فانه معارض لاجماع الصحابة
فلما ذكر الوجوه الاربعة شرع في القسم الثاني من الانقطاع الباطن وهذان القسمان
وان كانا متصلين بظاهر الوجوه الاسناد لكنهما منقطعان باطنا وحقيقة اما القسم
الاول فلقوله عم يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه
على كتاب الله تعالى فانه ليس حديث الرسول وانما هو مفتري وكذلك كل حديث
يعارض دليلا اقوى منه فانه منقطع عنه عم لان الادلة الشرعية لا يناقض
بعضها بعضا وانما التناقض من الجهل المحض واما القسم الثاني فلانه لما كان
الاتصال بوجود الشرايط التي ذكرناها في الراوي فحيث عدم بعضها لا يثبت
الاتصال م فكخبر المستور الا في الصدر الاول كما قلنا في المجهول وخبر
الفاسق س م بالجر عطف على قوله خبر المستور م والمعتوه س م وسيأتي
معناه في فصل العوارض م والصبي العاقل والمغفل الشديد
الغفلة لا من غالب حاله التيقظ والمساهل اي المجازف الذي
لا يبالي من السهو والخطاء والتزوير وصاحب الهوى فانه لا يقبل
روايتهم للشرايط المذكورة س م اي لاشتراط الشرايط المذكورة في الراوي

لان الوكيل

لان الوكيل والرسول يقومان مقام الموكل والمرسل فينتقل عباراتهما اليهما فلا يشترط
شرايط الاخبار من العدالة ونحوها في الوكيل والرسول بخلاف الفضولي وايضا فلما
يتطرق الكذب في الوكالة والرسالة بان يقول كاذبا وكلني فلان او ارسلني اليك
ويقول كذا وكذا واما الاخبار الكتابة من غير رسالة ووكالة فكثيرة الوقوع وذلك لان
مخافة ظهور الكذب ولزوم الفرية في الاول ليس اشد وقوله م رعاية للشبهتين
ش اي شبهة الالزام وعدم الالزام فصل في كيفية السماع
والضبط والتبليغ اما السماع فهو العزيمة في الباب وهو اما بان يقرأ المحدث عليك
او بان تقرأه عليه فتقول اسمعه كما قرأت فيقول نعم والاول اعلى عند المحدثين فانه طريقة
الرسول عم وقال ابو حنيفة رحمه الله كان ذلك احق منه عم فانه كان مؤمنا عن السهو
واما غيره فلا على ان رعاية الطالب اشد فان وظيفته ايضا اذا قرأ التلميذ فالمي فطنة
من الطرفين واذا قرأ الاستاذ لا يكون المي فطنة الا منه واما الكتابة والرسالة فقايم
مقام الخطاب فان تبليغ الرسول عم كان بالكتاب والارسال ايضا والمختار في الاولين
ان يقول حدثنا وفي الاخيرين اخبرنا واما الاجازة فهي الاجازة والمناولة فان كان
عالما بما في الكتاب يجوز فالمستحب ان يقول اجاز ويجوز ايضا اخبرنا وان لم
عالما بما فيه لا يجوز عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله خلافا لابي يوسف رحمه الله كما في كتاب القاضي
الى القاضي لهما ان امر السنة امر عظيم مما لا يسامح فيه وتصحيح الاجازة من غير علم فيه خبر
من الغرر ما فيه فيه فتح لباب التقصير في طلب العلم وهذا امر يشترك به لا امر يتبع به
الاضحية واما الضبط فالعزيمة فيه الحفظ الى وقت الاداء واما الكتابة فقد كانت
رخصة فانقلبت عزيمة في هذا الزمان صيانة للعلم والكتابة نوعان مذكر اي اذا رأى
الخط تذكر المحاولة هذا هو الذي انقلب عزيمة واما م وهو ما لا يفيد التذكر والاول
سواء خط هو او رجل معروف او مجهول والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة رحمه الله اصلا وعند

قوله لقوله عم نضر الله امرأ الحديث
اجيب بان النقل بالمعنى من غير تغيير
اداء كما سمع ولو سلم فلا دلالة في
الحديث على عدم الجواز غايته انه
دعاء للناقل باللفظ لكونه افضل
قوله ولانه مخصوص
بجوامع الكلم يعني يوجد
في الحديث
الفاظ

للامن عن التزوير وان لم يكن في بين لا يعمل في ديوان القضاء صح
ان كان تحت يده يعمل في الاحاديث وديوان القضاء ويعمل في الاحاديث اذا كان
خطا معروفا لا خاف عليه التبديل عادة ولا يعمل في الصكوك لانه في يد الخصم فح لو كان
في ديوان محمد يعمل وعند محمد رح لانه ايضا يعمل في الصكوك اذا علم بلا شك انه خطه لان
الغلط فيه نادر وما يجد بخط رجل معروف في كتاب معروف يجوز ان يقول وجدت
بخط فلان كذا وكذا واما خط المجهول فان ضم اليه خط جماعة لا يتوهم التزوير في مثله والبينة
تامة يعمل وغير مضموم لا ش المراد من البينة التامة ان يذكر الاب والجد م واما
التبليغ فانه لا يجوز عند بعض اهل الحديث النقل بالمعنى لقوله عم نضر الله امرأ ش
اي نعم الله م سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها ولانه مخصوص بجوامع الكلم وعند
عامة العلماء يجوز ولا شك ان الرواية هو الاول والتبرك بلفظه عم اولى لكن اذا ضبط المعنى
وفسر اللفظ بالضرورة داعية الى ما ذكر بادمو في ذلك انواع ش اي الحديث في
النقل بالمعنى انواع م فما كان محكما يجوز للعالم باللغة وما كان ظاهرا يحتمل الغير كالعام
يحتمل الخصوص او حقيقة يحتمل المجاز يجوز للمجتهد فقط وما كان مشتركا او مجملا او متشابها
او من جوامع الكلم لا يجوز اصلا لان في الاول ش اي في المشترك م ان امكن التاويل
فتاويله لا يصير حجة على غيره والثاني والثالث ش اي المجمل والمتشابه م لا يؤمن الغلط
لا يمكن نقلهما بالمعنى وفي الاخير ش اي ما كان من جوامع الكلم م لا يؤمن الغلط فيه لاحاطته
بمعان يقصر عنها عقول الغير فصل في الطعن وهو اما من
الراوي او من غيره والاول اما بان عمل بخلافه بعد الرواية فيكون مجروحا كحديث عائشة
رضي الله عنها ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم زوجت بعدها ابنة اخيها
عبد الرحمن وهو غائب وكحديث ابن عمر رضي الله عنهما في رفع اليدين في الركوع وقال المجاهد
صحبت ابن عمر عشر سنين فلم ارة رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح وان عمل بخلافه قبلها
او لا يعلم التاريخ لا يجرح واما بان عمل ببعض محتملاته فانه منه رد للباقي بطريق التاويل

قوله ودعا لذي اليدين هو عمر بن عبد ود سمي بذلك لانه كان يعمل بكلتا يديه
وقيل لطول يديه استدل بالقصة على ان رد المروي عنه لا يكون جرحا وذلك
ان النبي عم قبل رواية ابي بكر وعمر رض انه سلم على راس ركعتين مع انه انكر
ذلك اولا لان سياق القصة يدل على انه انما عمل بقولهما لا بدليل
اخر وكلام النبي عم انما جرى على ظن انه قد اكمل الصلوة فكان
في حكم الناسي وكلام الناسي لا يبطل الصلوة

لا جرح كحديث ابن عباس رضي الله عنهما من بدل دينه فاقتلوه وقال لا تقتل المرتدة واما بان
انكار ما صرحا كحديث ايما امرأة نكحت الحديث رواه سليمان عن موسى عن الزهري
عن عائشة رضي الله عنهم وقد انكر الزهري ان يكون جرحا عند محمد رح لانه عليه القصة
ذي اليدين ش ومع ما روي ان النبي عم صلى احدى العشائين فسلم على راس
ركعتين فقام ذو اليدين فقال لرسول الله صلى الله عليه وسلم اقصرت الصلوة
ام نسيتها فقال عم كل ذلك لم يكن فقال بعض ذلك قد كان فاقبل على القوم وفيهم ابو بكر
وعمر رضي الله عنهما فقال احق ما يقول ذو اليدين فقالا نعم فقام وصلى ركعتين فقبل
روايتهما عنه مع انكاره وفيه تنبيه الى ان كلام الناسي يبطل الصلوة زعم ان هذا كان
قبل تحريم الكلام في الصلوة م ولان الحمل على نسيانه اولى من تكذيب الثقة الذي يروي
ويكون جرحا عند ابي يوسف رح لان عمارا قال لعمر اما تذكر حيث كنا في ابل فاجنبت
فتمعكت الى اخره ولم يقبله عمر رضي الله عنه ش قال كنا في ابل فاجنبت
فتمعكت في التراب فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انما كان يكفيك
هذا فتيمم فلم يذكر عمر رضي الله عنه فلم يقبل قول عمار يقال تمعكت الدابة في التراب
اي تمرغت ووجه التمسك بهذا ان عمارا لو لم يحكم حضور عمر رضي الله عنه في تلك القضية
لقبله عمر رض لعدالة عمار فلما لم يقبل لنسيان عمار احكم حضور عمر رضي الله عنهما وعمر لم يذكر
ذلك فالاولى اذا قيل عن رجل حديث وهو لا يذكره لا يكون مقبولا ونقل
البخاري في صحيحه عن شقيق كنت مع عبد الله بن مسعود وابي موسى فقال ابو موسى
الم تسمع قول عمار لعمر ان رسول الله عليه وسلم بعثني انا وانت فاجنبت فتمعكت
الصعيد فاتينا رسول الله فاخبرناه فقال انما كان يكفيك هكذا ومسح وجهه وكفيه
واحدة وقال عبد الله افلم تر عمر لم يقنع بقول عمار م وهذا دفع خلل فيهما في شاهدين
شهدا على قاض انه قضى بهذا ولم يذكر القاضي والثاني ان كان من الصحابة فيما لا يحتمل الخفاء

قوله ولم يعمل به عمر وعلي فان قيل
لما حلف اذا الحد لا يترك بالارتداد
اعرابي دفع في كوة في المسجد وتبهر
اخفى من حديث تغريب العام في زنى البكر
غير ثابت او منكر او مجروح او راويه متروك
الصدر
الاول فلا يترك
بالجرح المبهم كقول ان
يعتقد الجارح
وقيل يقبل لان الغالب من حال
الجارح الخلاف والحق ان الجارح ان كان ثقة
وهو اقرع الخلاف وما ليس
بصريح اما بسبب الجرح والا فلا قوله فصل
لذلك تعليل شرعا مثل الارتداد
الحديث في الصدر ومثل ذلك
مذ فروع العقد وامثال الاستثناء
في افعاله بمعنى الافعال التي لم تصح فيها امر
الجملة كالقيام والقعود والاكل فيكون
فان ذلك عن الاقسام او يدخل في المباح الذي
خارجا عن الاقسام لانه ايضا فعله فعلى
تقتدي به بمعنى انه مباح المقتدي في الخصوص
اذا تصح حصر عمر الكبائر والا الصغائر
والزلة اذا لا يجوز بمعنى ان فعله عم
وواجب وفرض بذلك
واجبا عليه عم لا مستحبا او فرضا والا فالمقتدي
عنده مدخل ايضا قطعي لانه لا تقرر على الخطاء
واجتهاده ايضا قوله وهي جعل من ان زلة الانبياء
على ما سياتي قوله بعض المشايخ من الفاضل الى الفاضل ومن
رد لما ذكره بعض الاصوليين من الصواب الى الخطاء
الى الزلل من الصواب الى الخطاء
الى الطاعة الى المعصية الى الافضل عنهم
وعن الطاعة الى المعصية الى الافضل عنهم
لجلالة قدرهم ولان تلك الزلة فلا يوجد
بمنزلة قال الامام السرخسي ما اخرت من قولهم
قصد القصد الى عينها وكان يوجد القصد
فيها اصل الفعل اذا لم يوجد القصد الى
الاصل في العين اذا لم يوجد القصد الى
الوقوع والا الى الشيء في الطريق
ولكن وجد القصد الى الوقوع
وانما يؤاخذ عليها لانها لا تخلو عن نوع تقصير
يحتاج للمكلف الاحتراز عنه عند التثبت
والا المعصية حقيقة فهي فعل حرام
يقصد الى نفسه مع العلم بحرمته

ان عمر نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف والله لا انفي ابدا اجيب بانه كان سياسة ابو
ت لان المسئلة اجتهادية لا قطع بها فيجوز ان يكون تغيرا اجتهاده بذلك والانصاف ان قصة
باصحاب في الصلوة بحضرة من كبار الصحابة وامر النبي عم اياهم باعادة الوضوء والصلوة ليست
عن ابي بكر بالبكر ذكره النبي عم ورواه عبادة بن الصامت قوله فان كان الطعن بجملة بان يقول هذا الحديث
الحديث او غير العدل لم يقبل لان العدالة اصل في كل مسلم نظرا الى العقل والدين لا سيما

يكون جرحا كالبكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ولم يعمل عمر به ولا بكر جرحا مثل
هذا الحكم عنهما وفيما يحتمل الخفاء لا يكون جرحا كما لم يعمل ابو موسى بحديث الوضوء على من
فهقهة في الصلوة لانه من الحوادث النادرة فيحمل على الخفاء عنه وان كان من ايمة الحديث
فان كان الطعن مجملا لا يقبل وان كان مفسرا فان فسر بما هو جرح شرعا متفق عليه والطاعن
من اهل النصيحة لا من اهل العداوة والعصبية يكون جرحا والا فلا وما ليس بطعن شرعا
مذكور في اصول البزدوي يراجعه عليه فان رضيت فعليك بالمطالعة فيه

فصل

في افعاله عم فمنها ما يقتدى به وهو مباح ومستحب
وواجب وفرض وغير المقتدى به اما مخصوص به او زلة وهي فعل من الصغائر بفعله
من غير قصد ولا بد ان ينبه عليها لئلا يقتدى بها ففعله المطلق يوجب التوقف
عند البعض للجهل بصفته ولا يحصل المتابعة الا باتيانه على تلك الصفة وعند
البعض يلزمنا اتباعه لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اي فعله وطاعته وعند
الكرخي لا يثبت المتبع وهو الاباحة ولا يكون لنا اتباعه لانه يمكن ان يكون
مخصوصا به والمختار عندنا الاباحة لكن لنا اتباعه لانه بعث ليقتدى باقواله وافعاله
قال الله تعالى لابراهيم عليه السلام اني جاعلك للناس اماما ولكن سبب
النبي والمخصوص به نادر

فصل

في الوحي وهو ظاهر وباطن
اما الظاهر فثلثة الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ بانه قاطع
والقرآن من هذا القبيل والثاني ما وضح له باشارة الملك من غير بيان بالكلام
كما قال عم ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت الحديث
حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب الروع القلب وهذا يجيء
خاطر الملك والثالث ما تبدى لقلبه بلا شبهة بالهام الله تعالى بان اراه بنور من عنده
كما قال الله تعالى يحكم بين الناس بما اراك الله وكل حكمه مطلقا بخلاف الالهام لا اولياء

الاجتهاد من حظ النبي عم في احكام الشرع محتجين بقوله تعالى وما ينطق عن
لا ينطق الا عن وحي والحكم الصادر عن الاجتهاد لا يكون وحيا وجوابهم ان قوله تعالى وما
عن اجتهاد لا يكون وحيا وجوابهم ان قوله تعالى وما ينطق عن الهوى نزل في شان القرآن
نفسه والعرب يجعل عن مكان الباء تقول رميت عن القوس اي بالقوس وليس معناها ان ما ينطق به انما هو عن الوحي
فانه لا يكون حجة على غيره واما الباطن فما يقال بالرأي والاجتهاد وفيه خلاف فعند البعض حظه عم الوحي
الظاهر لا غير واما الرأي وهو المحتمل للخطاء يكون تعبدا للعمل بالاول لقوله تعالى
ان هو الا وحي يوحى وعند البعض له العمل بهما والمختار عندنا انه مامور بانتظار الوحي
ثم العمل بالرأي بعد انتفائه مع الانتظار لعموم فاعتبروا وحكم داود وسليمان عليهما السلام
بالرأي في نفش غنم القوم ش نفشت الغنم والابل تنفش اي رعت ليلا بلا راع
وروي ان غنم قوم دخلت ليلا في زرع جماعة فافسدته فقضى صلى الله عليه وسلم
بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عم وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق
بالفريقين فقال ارى ان يدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها واولادها
واصوافها والحرث الى ارباب الشاة يقومون عليه حتى يعود كهيئته يوم افسدت
ثم يتراادون فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك اما
وجه حكومة داود عم ان الضرر وقع بالغنم فسلمت الى المجني عليه كما في العبد الجاني
واما وجه حكومة سليمان عم انه يجعل الانتفاع بالغنم بازاء ما فات من الانتفاع بالحرث
من غير ان يزول ملك المالك عن الغنم واوجب على صاحب الغنم ان يعمل في الحرث
حتى يزول الضرر والنقصان م ولقوله عم ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته الحديث
ش روي ان الخثعمية قالت يا رسول الله ان فريضة الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع
ان يستمسك على الراحلة افيجزئ ان احج عنه فقال عم ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته
اكان يقبل منك قالت نعم فقال فدين الله احق ان يقبل م وقوله ارايت لو
تمضمضت بما الحديث ش روي ان عمر رضي الله عنه سال النبي عم عن قبلة الصائم فقال عم
ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك م لكن يحتمل في الحديث انه عم
علمه بالوحي لكن بينه بطريق القياس لما كان موافقا له ليكون اقرب الى فهم السائل
الناس في العلم وانه يعلم المتشابه المجمل فمحال ان يخفى عليه معاني النص ش المراد بها

وحي اخبر الله تعالى بانه
حق الا عن وحي وحكم الصادر
عنه وما ينطق بهذا القرآن بهوى
نفسه وما ينطق به انما هو عن الوحي والنص
بغير الوحي على سبيل
التعميم فلا يلزم ان الحكم اذا ثبت
بالاجتهاد لا يكون وحيا فانه الاجتهاد
منه عم وحي باطن باعتبار المآل لانه
لا يقر على الخطاء ابن ملك

العلل م واذا وضح له لزمه العمل ولانه شاور اصحابه في سائر الحوادث عند عدم النص
فاخذ في اسارى بدر برأي ابي بكر ش روي ان رسول الله عم اتي يوم البدر بسبعين
اسيرا فيهم العباس عمه وعقيل بن عمه ابي طالب فاستشار ابا بكر فيهم فقال قومك
واهلك استبقهم لعل الله ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية تقوي بها اصحابك وقال عمر
رضي الله عنه كذبوك واخرجوك فقدمهم واضرب اعناقهم فان هؤلاء ائمة الكفر والله
اغناك عن الفداء مكن عليا من عقيل وحمزة من العباس ومكني من فلان لنتمكن له
فلنضرب اعناقهم فاخذ رسول الله عم برأي ابي بكر وكان ذلك هو الراي عنده فمن عليهم
حتى نزل قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم فيه عذاب عظيم اي لولا حكم الله
سبق في اللوح المحفوظ وهو انه لا يعاقب احد بالخطاء وكان خطاء في الاجتهاد
لانهم نظروا في امر استبقائهم ربما كان سببا لاسلامهم وتوبتهم وان فداءهم يتقوى
به على الجهاد في سبيل الله وخفي عليهم ان قتلهم اعز للاسلام واهيب للمشركين وارهب
واقل لشوكتهم ولما نزل هذه الاية قال عم لو نزل علينا عذاب ما نجا الا عمر ولهذا
الاية تاويل آخر نذكره في باب الاجتهاد ان شاء الله تعالى م ومثل ذلك كثير ش اي مثل
ما اخذ رسول الله عم برأي اصحابه كثير وبعض ذلك مذكور في اصول البزدوي من ذلك
ما روي ان رسول الله عم اراد يوم الاحزاب ان يعطي المشركين شطر ثمار المدينة لينصرفوا
فقام سعد بن معاذ وسعد بن عبادة فقالا ان كان هذا عن وحي فسمعا وطاعة وان كان
عن رأي فلا نعطيهم الا السيف قد كنا نحن وهم في الجاهلية لم يكن لنا ولهم دين
وكانوا لا يطمعون في ثمار المدينة الا بشرى او قرى فاذا اعزنا الله تعالى بالدين نعطيهم
الدنية لا نعطيهم الا السيف وقال عم اني رايت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فارموهم
ان اصر فهم عنكم فاذا ابيتم فذلك ثم قال للذين جاؤا للصلح اذهبوا فلا نعطيهم الا السيف
م واجتهاده لا يحتمل الخطاء لكن مع ذلك الوحي الظاهر اولى لانه اعلى ولانه لا يحتمل

الخطاء لا ابتداء ولا بقاء والباطن لا يحتمل بقاء ش اي الوحي الباطن وهو القياس
يحتمل الخطاء في حالة الابتداء لكن لا يحتمل القرار على الخطاء فهذا هو المراد بالبقاء والوحي
الظاهر لا يحتمل الخطاء اصلا لا ابتداء ولا بقاء فكان اقوى م ومع الانتظار ما يرجو
نزوله فاذا خاف الفوت في الحادثة يعمل بالراي ش لما ذكر في هذا الفصل
انه مامور بانتظار الوحي ثم العمل بالراي بعد انقضاء زمن الانتظار بين زمن الانتظار
وهو ما يرجو نزوله م وانه تعالى اذا سوغ له الاجتهاد كان الاجتهاد وما يستند اليه ش
وهو الحكم الذي ظهر له بالاجتهاد م وحيا لا نطقا عن الهوى ش وهذا جواب عن
التمسك على المذهب الاول بقوله ان هو الا وحي يوحى م فصل ش
في شرائع من قبلنا هي شرائع تلزمنا فتقوم الدليل على النسخ عند البعض كقوله تعالى
فبهداهم اقتده وقوله مصدقا لما بين يديه وعند البعض لا كقوله لكل جعلنا منكم شرعة
ومنهاجا ولان الاصل في الشرائع الماضية الخصوص لا بدليل كما كان في المكان
وما ذكروا ش وهو قوله تعالى فبهداهم اقتده وقوله مصدقا لما بين يديه وقوله كما كان
في المكان اي كان في القرون الاولى لكل قوم نبي ويتبعون كل واحد منهم نبيهم
دون الآخر وكل من الانبياء مخصوص بالمكان المعين م وذلك في اصول الدين
وعند البعض تلزمنا على انها شريعة لنا لقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين الاية والارث
يصير ملكا للوارث مخصوصا به فيعمل به على الشريعة لنبينا محمد عليه السلام م ولقوله عم
لو كان حيا لما وسعه الا اتباعي وما ذكروا غير مختص بالاصول بل في الجميع على ان النسخ
ليس بتغيير ابل هو بيان لمدة الحكم والمذهب عندنا هذا لكن لما لم يبق الاعتماد
على كتبهم للتحريف شرطنا ان يقص الله تعالى علينا من غير انكار فصل
في تقليد الصحابة يجب اجماعا فيما شاع فيكونوا مسلمين ولا يجب اجماعا فيما ثبت الخلاف
واختلف في غيرهما ش وهو ما لم يعلم اتفاقهم ولا اختلافهم م
بينهم فيكون حجة الى احكامهم دون الوحي الثاني من اختصاص الامة بالاصول والامم
فلا يثبت العموم دفع لما اورده الفريق قوله وما ذكروا غير مختص
كان الاصل هو الخصوص

قوله واما التابعي ما ذكر رواية نوادر وفي ظاهر الرواية لا تقليد اذ هم رجال ونحن رجال بخلاف قول الصحابي فانه
جعل حجة لاحتمال السماع وز دة الاصابة في الرأي ببركة صحبة النبي عم وذكر الامام السرخسي ان لا خلاف في انه
لا يترك القياس بقول التابعي وانما الخلاف في انه هل يعتد به في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه
فعندنا يعتد به وعند الشافعي لا يعتد به تلويح

لا يجب لانه لما لم يرفعه لا يحكم على السماع وفي الاجتهاد هم وسائر المجتهدين سواء ش
لعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ولان كل مجتهد يخطئ ويصيب عند اهل السنة
م وعند ابي سعيد البردعي يجب لقوله عم اصحابي كالنجوم س بايهم اقتديتم اهتديتم
م واقتدوا بالذين من بعدي ولان اكثر اقوالهم مسموعة من حضرة الرسالة وان
اجتهدوا فرأيهم اصوب لانهم شاهدوا موارد النصوص وتعدهم في الدين وبركة
صحبة النبي عم وكونهم خير القرون وعند الكرخي لا يجب فيما لا يدرك بالقياس لانه لا وجه
له الا السماع او الكذب والثاني منتف لانه يدرك لان القول بالرأي منهم
مشهور والمجتهد يخطئ ويصيب والاقتداء في البعض بما ذكرنا س اي الاقتداء في
بعض المواضع بان نقلدهم ونأخذ بقولهم م وفي البعض س اي في بعض المواضع
بان نسلك مسلكهم س اي في الاجتهاد م ويجتهد كما اجتهدوا س وبهذا اقتداء ايضا
م واصحابه كالنجوم م وايضا فكل ما ثبت فيه اتفاق الصحابة يجب
الاقتداء لانه واما التابعي فان قلد فتواه في زمن الصحابة فهو كالصحابي عند البعض لانه
بتسليمهم اياه دخل في جملتهم كشريح خالف علياً ولم يشتهر في الحسن س وكان
مذهب علي رضي الله عنه قبول شهادة الولد لوالده م وابن عباس رجع الى فتوى مسروق
في النذر بذبح الولد س وكان مذهبه ان يحكم عليه بمائة من الابل لقومه دية فرجع الى فتوى
مسروق وهي ان يجب ذبح شاة والله اعلم

باب البيان وما يلحق بالكتاب

والبيان هو اظهار المراد وهو اما بالمنطوق او بغيره والثاني بيان ضرورة
والاول اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام او لازم له كالمدة والثاني بيان تبديل والاول
اما ان يكون بلا تغيير او مع التغيير كالاستثناء والشرط والصفة والغاية
والاول اما ان كان معنى الكلام معلوما لكن الكلام اكد بما يقطع الاحتمال او مجملا كالمشترك
والثاني بيان تقرير والاول بيان تقرير وبيان التقرير والتغيير يجوز بالكتاب

لا يجوز التخصيص اي تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان خبر الواحد دون الكتاب
فلا يخصصه لان التخصيص تغيير
وتغيير الشيء لا يكون الا بما يساويه
او يكون فوقه تلويح

للكتاب بخبر الواحد دون التغيير لانه دونه فلا يغيره فلا يجوز التخصيص بخبر الواحد عندنا
على ما سبق ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة لانه تكليف بما لا يطاق وقيل يجوز
تأخير البيان عن الخطاب فبيان التقرير والتغيير يكون موصولا ومتراخيا اتفاقا لقوله تعالى ان
علينا بيانه وبيان التغيير لا يصح متراخيا الا عند ابن عباس لقوله عم فليكفر عن يمينه
س الحديث جاء بروايتين احديهما من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا
منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير والاخرى فليأت بالذي هو خير
ثم ليكفر عن يمينه والتمسك لتأخير الكفارة لو جاز بيان التغيير متراخيا
لما وجب الكفارة اصلا لجواز ان يقول متراخيا ان شاء الله فيبطل يمينه ولا يجب الكفارة
وطريقه انه ما جاء في كتاب الله تعالى وجب عمله على وجه لا يلزم التناقض فقلنا الكلام
اذا تعقبه مغير توقف على الآخر فيصير المجموع كلاما واحدا كما ذكر في الشرط ش اي في
فصل مفهوم المخالفة ان الشرط والجزاء كلام واحد اذا وجب الحكم على تقدير وهو ساكت
عن غيره م واختلف في التخصيص بالكلام المستقل فعندنا هو يصح متراخيا وعند
بلا يكون نسخا س اي المتراخي لا يكون تخصيصا بل يكون نسخا م له قصة البقرة ش
اي قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة يعم الصغار وغيرها ثم نص متراخيا وعلم ان
المراد بقرة مخصوصة م وقوله تعالى واهلك س في قوله تعالى لنوح عم فاسلك فيها
من كل زوجين اثنين واهلك م وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله
حصب جهنم س نقل انه لما نزل هذه الآية قال ابن الزبعرى لرسول الله عم
أأنت قلت ذلك قال نعم فقال اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو
مليح عبدوا الملائكة فقال عم بل عبدوا الشياطين التي أمرتهم بذلك فانزل الله تعالى
ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون يعني عزيرا وعيسى والملائكة
م حصتا متراضيا س اي حصتا الآيتان تخصيصا متراضيا م قوله واهلك

قوله لان ما لغير العقلاء مذهب بعض وجمهور ائمة اللغة على انها تعم العقلاء وغيرهم فان قيل لو كان لغير العقلاء لما اورد الفصحاء العارفين باللغة ولما سكت النبي عم عن تخطئته فالجواب انه انما اورده ابن الزنكري هذا السوال و تعنتا بطريق المجاز او التغليب فان اكثر معبوداتهم الباطلة من غير ذوي العقول فغلب جانب الكثرة ولا يخفى ان التغليب ايضا نوع من المجاز وقد روي ان النبي عم قال له ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فعلى هذا يكون قوله تع ان الذين سبقت لدفع احتمال المجاز لا لتخصيص العام تلويح

وقوله انكم وما تعبدون من دون الله م بقوله ليس من اهلك وبقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون قلنا في قصة البقرة نسخ الاطلاق لان في الاول يجوز ذبح اي بقرة شاء وانم نسخ هذا والا هلك لم يكن متناولا لا لان من لا يتبع الرسول لا يكون اهلا له سلمنا تناوله لكنه استثنى بقوله الا من سبق فان اريد بالاهل الاهل قرابة حتى يشمل الابن فالاستثناء متصل وقوله ليس من اهلك اي من الاهل الذي لم يسبق عليه القول وان اريد الاهل ايمانا فالاستثناء منقطع ش تحقيقه ان الاهل لا يخلو اما ان يراد به الاهل ايمانا او الاهل قرابة فان اريد الاول لا يتناول الابن لانه كافر فالاستثناء هو قوله الا من سبق عليه القول على هذا منقطع وقوله انه ليس من اهلك لا يكون تخصيصا لعدم تناول الاهل الابن الكافر وان اريد الثاني اي الاهل قرابة تناول الابن لكن استثنى الابن بقوله الا من سبق عليه القول فخرج الابن بالاستثناء لا بالتخصيص المتراخي فقوله انه ليس من اهلك اي من اهل الذي لم يسبق عليه القول والمراد ليس القول ما وعد الله تعالى باهلاك الكفار م وقوله وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى حقيقة ش لان ما لغير العقلاء م واما اورده تعنتا بالمجاز او التغليب فقال ان الذين سبقت لهم لدفع هذا الاحتمال واصحابنا قالوا كل ما هو تغيير يصح متراخيا اتفاقا وما هو تغيير لا يصح الا موصولا اتفاقا كالاستثناء واما اختلفوا في التخصيص بناء على انه عندنا بيان تغيير وعند بيان تغيير لما عرف ان العام عندنا لا يدل فيه شبهة فيحتمل الكل والبعض فبيان ارادة البعض يكون تغييرا فيصح متراخيا كبيان المجمل وعندنا قطعي في الكل فيكون التخصيص تغييرا موجبه اقول لا فرق عند الشافعي بين التخصيص والاستثناء بناء على ان العام محتمل عنده فعلى هذا كلاهما يكونان تغييرا عنده لكن الاستثناء لما كان غير مستقل لا بد من اتصاله والتخصيص مستقل فيجوز فيه التراخي وعندنا كلاهما تغيير وهو لا يجوز الا موصولا م فصل

بينهما ان الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع والمراد صيغ الاستثناء حقيقة اصطلاحية في القسمين بلا نزاع فالصواب ان يقسم اولا الى قسمين ثم يعرف الاستثناء بمجاز في المنقطع فلم يجعله من اقسام الاستثناء ثم التعارض في عبارة القوم

في الاستثناء ش وهو مشتق من الثني يقال ثنى عنان فرسه اذا منعه عن المضي في الصوب الذي يتوجه اليه اعلم ان بعض الناس قسموا الاستثناء على المتصل والمنقطع ثم عرفوا كلا منهما بما يليق تعريفه به لكنه لم افعل كذلك لان الاستثناء الحقيقي هو المتصل وانما المنقطع يسمى استثناء بطريق المجاز فلم اجعل المنقطع قسما منه لكن اوردته في ذيل الاستثناء الحقيقي م وهو المنع عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه ش اي في حكم صدر الكلام وفي متعلق بالدخول فقوله بعض ما تناوله صدر الكلام يخرج الاستثناء المستغرق م بالا واخواتها ش يتعلق بالمنع وفيه احتراز عن سائر التخصيصات وهذا تعريف ثالث وهو اجود من سائر التعريفات لان من قال هو اخراج بالا واخواتها ان اراد حقيقة الاخراج فممتنع لان الاخراج اما ان يكون بعد الحكم فيكون تناقضا والاستثناء واقع في كلام الله تعالى او قبل الحكم وحقيقة الاخراج لا يكون الا بعد الدخول والمستثنى غير داخل في حكم صدر الكلام فيمتنع الاخراج من الحكم واما المستثنى داخل في صدر الكلام من حيث التناول اي من حيث ان مفهوم المستثنى من صدر الكلام وضعا والاخراج ليس من حيث التناول لان التناول بعد الاستثناء باق فعلم ان حقيقة الاخراج غير مرادة على انهم صرحوا بانه اخراج ما لولاه لدخل فعلم ان المراد بالاخراج المنع من الدخول مجازا وهو غير مستعمل في الحد وفي التعريف الذي ذكرته اولى م قالوا هو بيان تغيير لانه تغيير موجب الكلام اذ لولاه لشمل الكل ومع ذلك بيان لمعنى الكلام لانه يتبين ان المراد هو البعض بخلاف النسخ فانه تغيير محض لمعنى الكلام واختلفوا في كيفية عمله ففي قوله له علي عشرة الا ثلثة لا يخ اما ان اطلق العشرة على السنو في قوله الا ثلثة يكون بيانا لهذا فهو كما قال ليس له علي ثلثة منها فيكون كالتخصيص بالمستقل ش في ان كلا منهما يتبين ان الحكم المذكور في صدر الكلام وارد على بعض افراده والحكم في البعض الآخر مخالف للحكم في البعض الاول ولا فرق بينهما على هذا المذهب

بالفظ الاستثناء حدة والمص ذهب الى ان لفظ ان الاستثناء هو الاخراج عن متعدد وعول المص عن الاخراج عن متعدد بالا واخواتها لانه اذا اريد الاخراج عن الدخول فالبعض من الاخراج عن متناول اللفظ اياه وانتهاء حتى يخرج وان اريد المنع عن الدخول فهو مجاز يحسب صيغة الحد وان اريد المنع عن تناول اللفظ اياه وانتهاء حتى يخرج لان التناول باق بعد الاستثناء والاخراج عن التناول لعدم التناول

الاستثناء والاخراج عن التناول

قوله مع فرق آخر هذه مسئلة اختلف فيهم في ان الاستثناء من الاثبات هل هو نفي ام لا فعند الشافعي نعم حتى يكون معنى الاثلثة ا... سبت على وعند ابي حنيفة لا حتى يكون معنى عدم الحكم بثبوت الثلثة وجعلها في حكم المسكوت عنه لا اثبات ولا نفي بخلاف التخصيص بالمستقل فانه يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام نفاتا تلويح

الا ان الاستثناء كلام غير مستقل والتخصيص كلام مستقل وعندنا هذا الفرق ثابت بينهما
مع فرق آخر وهو ان الاستثناء لا يثبت حكما مخالفا لحكم الصدر بخلاف التخصيص وهذا
المذهب وهو ان العشرة يراد بها السبعة الا آخر هو ما قال مشايخنا
ان الاستثناء عندنا في ربه بمنع الحكم بطريق المعارضة مثل دليل الخصوص
والمراد بالمعارضة ان يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام وانما قلت ان مراد هم
بالمنع بطريق المعارضة هذا المذهب لانهم ذكروا في الجواب عنه ان الالف
اسم علم للعدد المعين لا يقع على غيره ولا يحتمله اذ لا يجوز ان يسمى تسع مائة الفا
بخلاف دليل الخصوص لان المشركين اذا اختص منهم نوع كان الاسم واقعا على
الباقي بلا خلل وهذا الكلام نص على انه جواب عن قول من قال ان المراد بالعشرة
هو السبعة م او اطلق العشرة على عشرة ثم اخرج ثلثة بعد الحكم وهذا الفصل
ظاهر وانكار بعد الاقرار ولا اظنه مذهب احد او قبله ثم حكم على الباقي او اطلق
او اطلق عشرة الا ثلثة على السبعة فكانه قال على سبعة فحصل ثلثة مذاهب فعلى هذا
ش اي على المذهبين الاخيرين م يكون ش اي الاستثناء م تكلما بالباقي
ش في صدر الكلام م بعد الثنيا ش اي المستثنى في قوله له علي عشرة الا ثلثة صدر الكلام
عشرة والثنيا ثلثة والباقي في صدر الكلام بعد المستثنى سبعة فكانه تكلم بالسبعة
وقال له علي سبعة وانما قلنا انه على الاخيرين تكلم بالباقي بعد الثنيا اما على المذهب
الاخير فلان عشرة الا ثلثة موضوعة للسبعة فيكون تكلما بالسبعة واما على المذهب
الثاني فلانه اخرج الثلثة قبل الحكم من اول العشرة ثم حكم على السبعة فالتكلم في صحة الحكم
يكون بالسبعة اي يكون الحكم على السبعة فقط لا على الثلثة لا بالنفي ولا بالاثبات م
الا ان على المذهب الاخير يكون فيما اذا كان المستثنى منه عددا كالتخصيص بالعلم وكالتخصيص
غير العدد كالتخصيص بالوصف فانه قال جاء غير زيد ش لما جمع بين المذهب الثاني

اي غير مفرض للخارج بالتكلم بطريق الحكم المخالف

اي ليس للتابع بعد السابع والباقي بعد السابع اسم علمي بعض ثلاثة سبعة

الثاني والثالث في الاستثناء على كليهما تكلم بالباقي اراد ان يبين الفرق الذي بينهما
وهو ان على المذهب الاول غير المستثنى منه اذا كان عددا كقوله له علي عشرة الا ثلثة
فهو كقوله له علي سبعة فيكون الاستثناء في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر كالتخصيص بالعلم في نفي الحكم عما عداه وان كان غير عدد كجاء القوم
الا زيدا فهو كقوله جاء من القوم غير زيد فيكون في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم
الصدر كالتخصيص بالوصف في نفي الحكم عما عداه فان قوله غير زيد صفة فلا فرق
على هذا المذهب اذا كان المستثنى منه غير عددي بين الا وغير صفة م وعلى المذهب
الثاني اكد من هذا ش المذهب الثاني هو ان المراد بالعشرة عشرة افراد والاخراج قبل
الحكم فالاستثناء على هذا المذهب اكد في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر
من التخصيص بالعلم والوصف في نفي الحكم عما عداهما م لان ذكر المجموع اولا ثم اخراج
البعض ثم الاسناد الى الباقي يشير الى ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر بخلاف جاء غير
زيد وعلى الاول ش اي على المذهب الاول م يكون اثباتا ونفيا بالمنطوق ش
اي يكون المستثنى والمستثنى منه جملتين احديهما مثبتة والاخرى منفية والاثبات
والنفي يكونان بطريق المنطوق لا المفهوم وعلى المذهب الاخير يكون كالتخصيص
بالعلم او الوصف ولا دلالة لهما على نفي الحكم عما عداهما عندنا وعند البعض يكون دلالته
من حيث المفهوم وعلى المذهب الثاني يكون اكد من هذا في دلالته على الحكم في المستثنى
لكونه اثبات لا منطوقا م تجه ش اي وجه المذهب الاول م ان وجود التكلم عدم
حكمه في البعض شايع كالتخصيص فاما اعدام التكلم الموجود فلا واجماعهم ش اي
اجماع اهل العربية وهو عطف على قوله ان وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شايع م
على انه مع النفي اثبات وبالعكس وايضا لو لا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا
تاما فان قيل لو كان المراد البعض يلزم استثناء النصف من النصف واشتريت

الحارية الا النصف او السلسل صح

فعلى المذهب الاخير الاستثناء غير محكوم عليه بنقيض حكم الصدر اخص من قولنا حكم
الصدر منتف عنه وقوله لا صلوة الا بطهور تكلم بالباقي بعد الثنيا وهو لا صلوة بغير طهور
وليس نفيا واثباتا لان تقديره لا صلوة ثابتة الا صلوة ملصقة بطهور فلو كان نفيا واثباتا
فالجملة الاثباتية هي صلوة ملصقة بطهور ثابتة وصلوة ملصقة بطهور نكرة موصوفة
وهي عامة بعموم الصفة على ما دللنا عليه في فصل العام هذا ركة له كل صلوة بطهور
ثابتة وهذا باطل لان الشرائط الاخر ان كانت مفقودة والطهور موجود لا يجوز الصلوة
وايضا صدر الكلام يوجب السلب الكلي اي كل واحد واحد من افراد الصلوة غير جائزة ثم الاستثناء
يجب ان يتعلق بكل واحد واحد والا يلزم جواز بعض الصلوات بلا طهور واذا كان الاستثناء
متعلقا بكل واحد واحد والاستثناء يكون من النفي اثباتا يلزم تعلق الاثبات بكل واحد واحد
فيلزم كل صلوة بطهور جائزة معناه كل واحد واحد من الصلوات غير جائزة في حال الا
حال اقترانها بالطهور فالجملة الاثباتية قولنا كل واحد واحد من الصلوة جائزة في حال
اقترانها بالطهور فان قيل قوله لا صلوة الا بطهور مشكل عليكم لا علينا
لانكم قد ذكرتم في فصل العام ان النكرة الموصوفة عامة بعموم الصفة واوردتم
للمثال لا اجالس الا رجلا عالما له ان يجالس كل عالم فقوله لا صلوة عام في حكمكم فيلزم
عليكم فساد ان احدهما ما ذكرتم انه يلزم ان كل صلوة بطهور جائزة والثاني انه يلزم ان يكون
الاستثناء من النفي اثباتا وانتم لا تقولون به ولا يشكل علينا لان النكرة الموصوفة لا تعم
عندنا فان كان الاستثناء من النفي اثباتا يصير كقوله بعض صلوة بطهور جائزة وهذا صحيح
قلت المستثنى في كلتا الصورتين اي في قوله لا اجالس الا رجلا عالما
وقوله لا صلوة الا بطهور عام عند نفي الاستثناء ليس من النفي اثباتا في كليتهما لكن
في قوله لا اجالس الا رجلا عالما لا يدخل في الحلف شيء من افراد العالم ومن ضروري هذا
ان يكون مجالسة كل عالم فاباحة مجالسة كل عالم لهذا المعنى لا لان الاستثناء من النفي

قوله وهذا اقوى دليل للخصم ان يمنع كونه دليلا اذ لا دلالة مع احتمال الانقطاع وكون الاصل في الاستثناء هو الاتصال
لا يفيد لجواز ان يعدل عن الاصل بقرينة عدم ظهور ما يصلح استثناء منه والاوجه ان يقال ان قوله الا خطاء مفعول له
او حال او صفة مصدر محذوف فيكون مفرغا والاستثناء المفرغ متصل لانه معرب على حسب العوامل فيكون
من تمام الكلام ويفتقر الى تقدير مستثنى منه عام مناسب له في جنسه ووصفه نحو

اثبات واما قوله لا صلوة الا بطهور فكل صلوة بطهور غير محكوم عليه بعدم الجواز لانه محكوم
عليه بالجواز عندنا فلا يلزم شيء من الفساد ين علينا بل على من يقول ان الاستثناء من النفي
اثبات وايضا يجيء في باب القياس ان الفرق بطريق الاستثناء يدل على علية المستثنى
فيكون الصلوة الخالية عن الطهور علة لعدم جوازها فكلما خلت عنه لا تجوز فلو كان
الاستثناء من النفي اثباتا يكون كونها مقارنة للطهور علة للجملة الاثباتية فتعم بعموم العلة
م وقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطاء هو كقوله وما كان له ان يقتل مؤمنا
عمدا الا انه كان له ان يقتل خطاء لانه يوجب اذن الشرع به س ولا يجوز اذن الشرع
بالقتل الخطاء لان جهة الحرمة ثابتة فيه بناء على ترك التروي ولهذا يجب فيه الكفارة ولو كان
مباحا محضا لما وجبت الكفارة وهذا دليل نؤدت بايذانه وهو اقوى دليل على هذا
المذهب وان اقيمة له عليه حملوا الاستثناء في قوله الا خطاء على المنقطع فرارا عن هذا
لكن الاصل هو المتصل م واما كلمة التوحيد س جواب عن قوله وايضا لو لا ذلك
لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما م فلان معظم الكفار كانوا اشركوا في عقولهم وجوه الالهة
ثابت فيسبق لنفي الغير ثم يلزم منه وجود الشيء اثباتا على الثاني س اي على المذهب الثاني
وهو ان الاستثناء اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي وانا قلنا ان وجود الشيء ثبت على
هذا المذهب بطريق الاثبات لانه لما ذكر الالهة ثم اخرجه الله تعالى ثم حكم على الثاني بالنفي
يكون اثباتا الا ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر والا لما اخرجه منه م وهو فرقة على الاخير
س اي على المذهب الاخير وهو ان العشرة الا ثلثة موضوعة للسبعة فعلى هذا المذهب
وجود الشيء ثبت بطريق الفرقة لان وجود لا اله لما كان ثابتا في عقولهم يلزم من نفي
غيره وجود فرقة وذلك لان تقدير على هذا المذهب لا اله غير الله موجود فيكون
كالتخصيص بالوصف وليس له دلالة على نفي الحكم عما عداه عندنا فلا دلالة للكلام على
وجود الشيء منطوقا ومفهوما بل فرقة م وما قيل عليه س اي على المذهب الاخير هذا
دليل خاص به

ابن

ابن الحاجب في المذهب الاخير م انه لم يعهد في العربية مركب من ثلثة س اي المستثنى منه
واداة الاستثناء والمستثنى بل عهد لفظ مركب من كلمتين كبعلبك م ومركب من ثلثة
في وسطه ضعيف اذ ليس المراد انه مركب موضوع مثل بعلبك بل المراد ان معناه مطابق
لمعنى السبعة مثلا فيكون معنا وضع كلي س اي وضع الواضع اللفظ الذي استثنى
منه للباقي وضعا كليا لا وضعا جزئيا واعلم ان الوضع على نوعين وضع جزئي
كوضع اللغات ووضع كلي كالاوضاع التصريفية والنحوية فمن الاوضاع الجزئية سلمنا
انه لم يعهد في العربية لفظ مركب من ثلث كلمات مع انه في حيز المنع كيف وقد ثبت عندنا وعبد
وعبد الرحمن فانه مركب من ثلثة العبد واللام ورحمن لكن الاوضاع الكلية لا نم انه لم يعهد في العربية
ان معنى المركب من ثلث كلمات يطابق معنى الكلمة الواحدة فان له يد في الايجاز والاطناب
يسهل عليه ان يفيد معنى الكلمات الكثيرة بكلمة واحدة ويفيد معنى كلمة واحدة بكلمات كثيرة
فان لفظ انسان وحيوان ذي نطق كل منهما يقوم مقام الآخر وكذا لفظ رجل وحيوان
ذي صهيل وامثال ذلك كثيرة م وايضا منقوض بكذا بعبد الله فانه مركب من ثلثة والاداة
في وسطه م وهذا المذهب هو المشهور من علمائنا وبعضهم س اي بعض مشايخنا
كالقاضي الامام ابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي رحمهم الله م قالوا في
الاستثناء الغير العددي الكائن بحكم الوضع س اي لا المذهب الثاني وهو ان اخراج قبل
الحكم ثم حكم على الباقي م وقد فهم هذا من قولهم في كلمة التوحيد ان اثبات الالهة بالشيء لانه
على الاخير كالتخصيص بالوصف وهم لا يقولون به بل شهدوا الاستثناء بالغاية س اعلم
انهم لم يصرحوا بهذا المذهب لكن قالوا في كلمة التوحيد ان اثبات الالهة بطريق الاشارة فهمت
من ذلك ان مذهبهم هذا لانه لو كان مذهبهم هو الثالث وهو ان العشرة الا ثلثة موضوعة
للسبعة وقد بينا ان الاستثناء الغير العددي على هذا المذهب كالتخصيص بالوصف
فصار كقوله لا اله غير الله موجود والتخصيص بالوصف عندهم لا يدل على نفي الحكم

عما عداه فلا دلالة له على وجه، ثم بطريق الاشارة فعلم ان مذهبهم ليس هذا الثالث
وانهم شبهوا الاستثناء بالغاية ويقولون ان حكم ما بعد الغاية يخالف حكم ما قبل
الغاية وليس مذهبهم هو الاول لان على الاول النفي والاثبات بطريق المنطوق
لا بالاشارة فعلم ان مذهبهم في الاستثناء الغير العددي هو الثاني حكم العرف
وهذا مناسب لما قال علماء البيان ان الاستثناء وضع لنوع التشريك والتخصيص بينهم
منه ولما قال اهل اللغة ان اذا اخرج وتكلم بالباقي ومن النفي اثبات وبالعكس يكون
اخراجا من الافراد وتكلما بالباقي في حق الحكم ونفيا واثباتا بالاشارة وفي العددي
ذهبوا الى الاخير حتى قالوا في ان كان له الا مائة فكذا ولم يملك الا تسعا لا يكون طلاقا
فعلى المذهب الثالث هو كقوله ان كان له فوق المائة فلا يشترط وجود المائة ولو قال
ليس له علي عشرة الا ثلثة لا يلزمه شيء فكانه قال ليس له علي تسعة مسئلة شرط الاستثناء
ان يكون مما اوجبه الصيغة فقصد الاثبات باضمنا لانه تصرف في اللفظ فلهذا قال
ابو يوسف رحمه الله عليه لو وكل بالخصومة غير جائز الاقرار لا يجوز لانه انما يجوز له الاقرار
لانه قائم مقامه لا لانه من الخصومة فيكون ثابتا بالوكالة ضمنا فلا يستتبع الا ان ينقض
الوكالة مسئلة الاستثناء منقطع اي لكن له ان ينقض الوكالة ويصح عند محمد رحمه الله عليه لان
المراد بالخصومة الجواب مجازا فيتناول الاقرار والانكار فيصح الاستثناء موصولا
ولانه بيان تقرير نظرا الى الحقيقة اللغوية ولم يكن استثناء حقيقة لان الاقرار مما يلزمه
فعلى هذا يصح مفصولا ولو قال غير جائز الانكار فانه نقيض على الخلاف بناء على الدليل الاول
لمحمد رحمه الله عليه مسئلة وهو ان الخصومة تشمل الاقرار والانكار فيصح عند محمد استثناء
الانكار ولا يأتي ذلك على الدليل الثاني لمحمد رحمه الله وهو ان استثناء الاقرار بيان تقرير نظرا
الى الحقيقة اللغوية لان استثناء الانكار ليس تقريرا للحقيقة اللغوية بل ابطال لها
اما عند ابي يوسف رحمه الله فلا يصح هذا الاستثناء لا للدليل الذي ذكر في استثناء الاقرار

قوله لكن لا يجب اي القود لما قلنا من ان قصور الجناية بالخطاء لا يوجب مثل الكامل فوجب المال خلفا عنه
فايجاب المال في العمد بان يكون الوارث مخيرا بين القصاص واخذ الدية لا يكون مماثلا له لانه يطرق المزاحمة دون الخلفية
اذ الخلف لا يزاحم الاصل بل ولا يثبت الا عند تعذره فالحاصل ان قضية القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع وهو مفقود
ههنا لان الحكم في الاصل وهو الخطاء ايجاب خلفية المال عن القصاص وفي الفرع وهو العمد ايجاب مزاحمته له تلويح

١٦

١١٩

فيوجب المال كالخطا فنقول ليس كالخطا او لا قدرة فيه على المثل ش اي في الخطا على
المثل لان المثل جزاء كامل فلا يجب مع قصور الجناية وهو الخطا فانه اورد على هذا الوجه
ربما لا يقبل الجدلي فنورده على سبيل الممانعة م فتوجيه هذا ش اي توجيه هذا الكلام على
سبيل الممانعة م ان حكم الاصل ش وهو الخطا م شرع المال خلفا عن القود وفي الفرع
مزاحمته اياه ش يعني المال شرع خلفا عن القود لان حكم الاصل وجوب القود لكن لم يجب
لما قلنا فوجب خلفه وفي الفرع وهو العمد الحكم عند الشافعي رحمه الله مزاحمة المال القود
فلا يكون الحكمان متماثلين م ومنه الممانعة فهي اما في نفس الحجة لاحتمال ان يكون متمسكا
بما لا يصلح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا يكون العلة هذا بل غيره كما
ذكرنا في قتل الحر بالعبد واما في وجوده في الاصل او في الفرع كما مر واما في شرائط التعليل
واوصاف العلة كلزومها مؤثرة ومنه المعارضة واعلم ان المعترض اما ان يبطل
دليل المعلل ويسمى مناقضة او يتمه لكي يعم الدليل على نفي مدلوله ويسمى معارضة ويحكى
في الحكم وفي علته والاولى يسمى معارضة في الحكم والثانية في المقدمة ش فقوله واعلم
ان المعترض هذا تقسيم الاعتراض على المناقضة والمعارضة لا تقسيم المعارضة فاذا علل
المعلل فللمعترض ان يمنع مقدمات دليله ويسمى هذا ممانعة فاذا ذكر لمنعه سندا يسمى مناقضة
كما تقول ما ذكرت لا يصلح دليلا لانه طرد مجرد من غير تاثير الى آخر ما مر وفي الممانعة
وله ان يسلم دليله فيقول ما ذكرت من الدليل وان دل على ما ذكرت من المدلول لكن عندي
ما ينفي ذلك المدلول ويتمم دليلا على نفي مدلوله سواء كان المدلول هو الحكم او مقدمة
من مقدمات دليله والاول يسمى معارضة في الحكم والثاني يسمى معارضة في المقدمة
كما اذا اقام المعلل دليلا على ان العلة للحكم هي الوصف الفلاني فللمعترض ان لا يناقض
دليله بل يثبت بدليل آخر ان هذا الوصف ليس بعلة فهذا معارضة في المقدمة ثم شرع في تقسيم
المعارضة في الحكم فقال م اما الاولى فاما بدليل المعلل وان كان بزيادة شيء عليه وهو معارضة

قوله لا يتمكن من الممانعة وهي منع مقدمة الدليل اما مع السند او بدونه والسند ما يكون الوصف علة وفي الاصل وفي الفرع ولا يكون
دليلا على مقدمات هي شرائط التعليل وتحقيق اوصاف العلة
منها في الفرع وتحقيق عدم المعارضة فان منع كلا من ذلك بان يقول
الاصل معدول وغيره كان الوصف علة او صالح للعلة او في الفرع
هذا الذي ذكرت منه الوصف علة او صالح للعلة او في الفرع
لا نم ان الحجة في نفس شرائط التعليل او تحقيق اوصاف العلة
او لا نم تحقق شرائط التعليل او تحقيق اوصاف العلة تلويح

١٦

بوصف يوجب خلاف ما اوجبه المعلل وهذا النوع معارضة من حيث انه تعليل
وفيها مناقضة لان المطلوب هو الحكم
وجه وبانتفائه من وجه اخر يكون
مناقضا في نفسه كالشاهد الذي يشهد بشهوته من
يشهد لاحد الخصمين على الآخر
في حادثة ثم يشهد للخصم الآخر عليه
في تلك الحادثة فانه يتناقض
كلامه ابن ملك

فيها مناقضة فان دل على نقيض الحكم بعينه فعلت كقوله صوم رمضان صوم فرض فلا يتادى
الا بتعيين النية كالقضاء فنقول صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كالقضاء فنقول
صوم فرض فيستغني عن التعيين بعد تعينه كالقضاء لكن هذا التعيين قبل الشروع وفي
القضاء بالشروع ش اي تعيين الصوم في رمضان تعيين قبل الشروع بتعيين الله تعالى
وفي القضاء انما يتعين بالشروع بتعيين العبد م وكقوله مسح الراس ركن فيسن تثليثه
كغسل الوجه فنقول ركن فلا يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض في محله وهو
الاستيعاب كغسل الوجه وان دل على حكم آخر يلزم منه ذلك النقيض يسمى عكسا كقوله
في صلوة النفل عبادة لا يمضي في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان كذلك
وجب ان يستوي فيه النذر والشروع كالوضوء ش اعلم ان كل عبادة تجب بالشروع
فانها اذا فسدت يجب المضي فيها كالحج والعمرة فيلزم ان كل عبادة اذا فسدت لا يجب المضي
فيها لا يجب بالشروع فنقول لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب
بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر كما في الوضوء فانه لا يمضي في فاسده
ولا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم وهو قوله عبادة لا يمضي
في فاسدها فلا يلزم بالشروع م والاول اقوى من هذا ش اي القلب اقوى من العكس
م لانه جاء بحكم آخر وبحكم مجمل وهو الاستواء ش اي المعترض جاء في العكس بحكم آخر وفي القلب
جاء بنقيض حكم مدعي المعلل فالقلب اقوى لانه في العكس اشتغل بما ليس هو بصدده وهو
اثبات الحكم الآخر وفي القلب لم يشتغل بذلك وايضا جاء بحكم مجمل وهو الاستواء اذ
الاستواء يكون بطريقين والمعترض لم يبين ان المراد ايهما واثبات الحكم المبين اقوى
من اثبات الحكم المجمل وايضا الاستواء الذي في الفرع غير الاستواء الذي هو في الاصل فهذا
هو قوله م ولانه يختلف في الصورتين ففي الوضوء بطريق شمول العدم وفي الفرع بطريق
شمول الوجود واما بدليل آخر ش عطف على قوله فانما بدليل المعلل م وهو معارضة

خالصة وهو اما ان يثبت نقيض حكم المعلل بعينه او بتغيير او حكما يلزم منه ذلك النقيض كقوله
المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف
وهذا ش اي الوجه من الوجوه الثلاثة من المعارضة م اقوى الوجوه ش فقوله المسح ركن
نظير الوجه الاول م وكقولنا في صغيرة لا اب لها صغيرة فتنكح كالتي لها اب فيقال صغيرة
فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فلم يثبت مطلق الولاية بل ولاية بعينها لكن اذا
انتفت هي تنتفي سائرها بالاجماع ش اي لعدم القائل بالفصل فان كل من ينفي الاجبار
بولاية الاخوة ينفي الاجبار بولاية العمومة ونحوها فهذا نظير الوجه الثاني من المعارضة م وكالتي
ش اي نظير الثالث م ينفي اليها زوجها فتكون وولدت ثم جاء الاول فهو احق بالولد عندنا
لان صاحب الفراش صحيح فيقال الثاني صاحب فراش فاسد فيستحق النسب من تزوج
بغير شهود فولدت فالمعارض وان اثبت حكما آخر ش وهو ثبوت النسب من الزوج
الثاني م لكن يلزم من ثبوته في الثاني نفيه عن الاول فاذا ثبت المعارضة فالسبيل الترجيح بان
الاول صاحب فراش صحيح وهو اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا واما الثانية فمنها
ما فيه معنى المناقضة م وهو ان يجعل العلة معلولا والمعلول علة وهي قلب صحيح
ايضا وانما يصح هذا اذا كان العلة حكما لا وصفا ش لانه اذا كان وصفا لا يمكن جعله معلولا
والحكم علة م كحد الكفار ش يجلد بكر مسلم مائة فترجم ثيبهم كالمسلمين ش لان جلد المائة
غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غاية وجب في الثيب غاية ايضا
فان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها تكون افحش فجزاؤها يكون اغلظ فاذا وجب
في البكر المائة يجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة
الا الرجم م والقرآن ش تكررت فرضية الاولين وكانت فرضا في الاخريين كالركوع والسجود
فنقول المسلمون انما يجلد بكر منهم مائة لانه يرجم ثيبهم ش يعني جعل المعلل جلد البكر علة
لرجم الثيب فنقول لا نم هذا بل رجم الثيب علة لجلد البكر م وانما تكرر الركوع والسجود فرضا

قوله والمخلص لا نريد الجواب عن هذا القلب ودفعه بل الاحتراز عن وروده وذلك بان لا يورد الحكمين بطريق تعليل احدهما
بالاخر بل بطريق الاستدلال بثبوت احدهما على ثبوت الاخر اذ لا امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق بثبوته
كما يقال هذه الخشبة قد مستها النار لانها محترقة وهذا الشخص متغضن الاخلاط لانه محموم تلويح

في الاولين لانه تكرر فرضا في الاخرين والمخلص عن هذا س اي التعليل بوجه لا يرد عليه هذا القلب
م اي لا يذكر على سبيل التعليل بل يستدل بوجه احدهما على وجود الاخر اذا ثبت المساواة
بينهما نحو ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع او اصح كالحج س فيجب الصلوة والصوم
بالشروع تطوعا وفيه خلاف الشافعي رحمه الله م فقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم
بالشروع فنقول الغرض الاستدلال من لزوم المنذور على لزوم ما شرع لثبوت
التساوي بينهما قبل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية ما هو سبب القربة وهو النذر
فلان يجب رعاية ما هو القربة اولى ونحو الثيب الصغيرة يولي عليها في مالها فكذا في
نفسها كالبكر الصغيرة س فيثبت اجبار الثيب الصغيرة على النكاح وفيه خلاف
الشافعي رحمه الله م فقالوا انما يولي على البكر في مالها لانه يولي في نفسها فنقول الولاية
شرعت للحاجة والنقص والمال والبكر والثيب فيها سواء س اي لا نقول ان الولاية
في المال علة للولاية في النفس بل نقول كلتاهما شرعتا للحاجة فتكونان متساويتين
فاذا ثبت احدهما ثبت الاخر لان حكم المتساويين واحد م ومن المساواة
غير ثابتة في المسئلتين الاوليين على ما ذكروا س وهما مسئلتا رجم الكفار والقراءة
في الشفع الاخير فاراد ان يبين انه يمكن لنا في مسئلة الشروع في النفل وفي الثيب
الصغيرة المخلص عن القلب ولا يمكن للشافعي رحمه الله هذا في مسئلة الرجم فلان الرجم
والجلد ليسا بسواء في انفسهما لان احدهما قتل والاخر ضرب ولا في شروطهما حيث
يشترط لاحدهما ما لا يشترط للاخر فلا يمكن الاستدلال بوجود احدهما على الاخر واما
في مسئلة القراءة فلان الشفع الاول والثاني ليسا بسواء في القراءة لان قراءة السورة
ساقطة في الشفع الثاني وايضا الجهر ساقط فيه فقوله على ما ذكروا اشارة الى هذا م
ومنها خالصة فان اقام الدليل على نفي علية ما اثبته المعلل فمقبول وان اقام على علية شيء
اخر فان كانت قاصرة لا يقبل عندنا وكذا ان كانت متعدية الى مجمع عليه كما يعارضنا

وذلك كما اذا قلنا الحديد بالحديد موزون
مقابل بالخشب والقطن فلا يجوز متفاضلا
العلة في الاصل هي الثمنية دون
الوزن ويقبل عند الشافعي

قوله وان تعدى الى الشيء الاخر الذي ادعى المعترض علليته الى فرع مختلف فيه كما اذا قيل الجص مكيل قوبل بجنسه
فيحرم متفاضلا كالحنطة فيعارض بان العلة هي الطعم فتتعدى الى الفواكه وما دونه الكيل كبيع الحفنة بالحفنتين وجريان الربوا
فيهما مختلف فيه فمثل هذا يقبل عند اهل النظر لان المعلل والمعترض قد اتفقا على ان العلة انما هي احد الوصفين فقط اذ لو استقل
كل بالعلية لما وقع نزاع في الفرع المختلف فيه فاثبات علية احدهما يوجب نفي علية الاخر تلويح

121

بان العلة الطعم والادخار وهو متعد الى الارز وغيره فلا فائدة له الا نفي الحكم
في الجص لعدم العلة وهي لا تفيد ذلك لان الحكم قد يثبت بعلل شتى وان تعدى
الى المختلف فيه يقبل عند اهل النظر للاجماع على ان العلة احدهما فقط فاذا ثبت احدهما
انتفى الاخر لا عند الفقهاء لانه ليس لصحة احدهما تاثير في فساد الاخر

في دفع العلل الطردية

س لما فرغت
ان العلة نوعان اما علة مؤثرة وهي المعتبرة عندنا واما علة ثبت علليتها بالدوران
دون التاثير وهي معتبرة عند البعض وليست بمعتبرة عندنا ويسمى علة طردية ففي هذا
الفصل نذكر الاعتراضات الواردة على القياس بالعلة الطردية م وهو اربعة الاول
القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل مع بقاء الخلاف وهو يلجئ المعلل
الا العلة المؤثرة س اي يجعل المعلل مضطرا الى القول بمعنى مؤثر يدفع الخلاف
ولا يتمكن الخصم من تسليمه مع بقاء الخلاف م كقوله المسح ركن في الوضوء فيستثنى
كغسل الوجه فنقول يسن عندنا ايضا لكن الفرض البعض لقوله تعالى برؤسكم وهو اما
ربع او اقل فالاستيعاب تثليث وزيادة وان غيره وقال يسن تكراره نمنع
ونكره الا بل المسنون في الركن التكميل كما في اركان الصلوة بالطهارة لكن النفل
لما استوعب المحل لا يمكن التكميل الا بالتكرار وهنا المحل متسع س اي في مسح الرأس
المحل وهو الرأس متسع يمكن الاكمال بدون التكرار م على ان التكرار ربما يصير غسلا
فيلزم تغيير المشروع فالاعتراض على التقديرين الاول قول بموجب العلة وعلى تقدير التغيير
ممانعة س فالحاصل ان نقول ان اردتم بالتثليث جعله ثلاثة امثال الفرض فنحن
قائلون به لان الاستيعاب تثليث وزيادة وان اردتم بالتثليث التكرار ثلث
مرات نمنع هذا في الاصل لانا لا نسلم ان الركنية توجب هذا بل الركنية توجب الاكمال في اركان
الصلوة فالاعتراض على تقدير ان يراد بالتثليث جعله ثلاثة امثال الفرض يكون قولا

بموجب العلة وعلى تقدير التغيير وهو ان يراد بالتثبت التكرار فلا اعتراض ممانعة م وكقوله
صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية فسلم موجبه لكن الاطلاق تعيين وكقوله المرفق
لا يدخل في الغسل لان الغاية لا تدخل تحت المغيا قلنا نعم لكنها غاية الاسقاط فلا يدخل
تحت الحكم الممانعة وهي اما في الوصف س اي بمنع الوصف الذي يدعي المعلل عليته م
كقوله في مسئلة الاكل والشرب عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالاكل والشرب لجواز انها
فلانم تعلقها بالجماع م هي متعلقة بالفطر وكقوله في بيع التفاحة بالتفاحتين انه بيع
مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كالصبرة بالصبرة فنقول ان اراد المجازفة بالوصف
او بالذات كحسب الاجزاء فهي جائزة لجواز الجيد بالردي س هذا دليل على جواز المجازفة
بالوصف م وللجواز عند تفاوت الاجزاء س هذا دليل على جواز المجازفة بالذات كحسب الاجزاء
م وان اراد ما س اي المجازفة م كحسب المعيار تختص بما يدخل فيه س ان في المعيار م واما في الحكم
س عطف على قوله وهي اما في الوصف م كما في هذه المسئلة ان ادعيت حرمة تفاضل
لا نسلم امكانها في النوع وان اقرعيتها غير متنامية لانم في الصبرة س فقوله كما في هذه المسئلة
اشارة الى بيع التفاحة بالتفاحتين فالممانعة في الحكم ان يمنع ثبوت الحكم الذي يكون الوصف
علة له في الفرع وقوله فلانم امكانها في النوع اشارة الى هذا او يمنع ثبوت الحكم الذي
يدعيه المعلل بالوصف المذكور في الاصل وقوله فلانم في الصبرة اشارة الى هذا م وكقوله
في صوم رمضان صوم فرض فلا يصح الا بتعيين النية كالقضاء فنقول ابعد التعيين فلانم
في الاصل او قبله فلانم في النوع س اي ان ادعيتم ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية بعد
صيرورته متعينا فلانم هذا في القضاء وان ادعيتم ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية
قبل صيرورته متعينا فلانم هذا في المتنازع لان تعيين النية قبل صيرورته متعينا ممتنع
في المتنازع لان الصوم متعين في المتنازع بتعيين الشارع فلا يكون صحة الصوم في المتنازع
متوقفة على تعيين النية قبل صيرورته متعينا لانه لا يكون صحة صوم رمضان ممتنعة وهذا

قوله اثنان اما تقدير اي منع ثبوت الوصف في الاصل او النوع او منع صلاحية الوصف للحكم او منع نسبة الحكم الى الوصف

عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس الافطار على وجه يكون جناية والاصل حله الزنا والنوع كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع

قوله وان ادعيت حرمة غير متناهية عقوبة الحكم في بيع الصبرة بالصبرة بالمساواة مجازفة فانها اذا تساوت لم يفضل احدهما على الآخر عادا العقد الى الجواز

قوله الثالث فساد الوضع وهو ان يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه وهو يبطل العلة بالكلية بمنزلة فساد الاداء في الشهادة
اذ الشيء لا يترتب عليه النقيضان فلا يمكن الاحتراز عنه بتغيير الكلام بخلاف المناقضة فانه يمكن ان يحترز عن ورودها بان يفسر الكلام
نوع تفسير ويتغير اذ في تغير كما يقال الوضوء طهارة كالتيمم فيشترط فيه النية فينتقض بتطهير الخبث فيجاب بان المراد انها تطهير ان حكمان
فلا يرد النقض بتطهير الخبث والمراد بالاحتراز عن ورود المناقضة ان يساق الكلام بحيث لا تصح ان يورد عليه المناقضة والا
فدفع المناقضة بعد ايرادها يمكن بوجوه
اخر سوى تغيير الكلام على ما سبق تفريع

122

باطل م واما في صلاح الوصف للحكم فان الطرد باطل عندنا كما مر واما في نسبة الحكم
الى الوصف كقوله في الاخ لا يعتق على اخيه لعدم البعضية كابن العم فلانم ان العلة في الاصل
هذا س اي لانم ان علة عدم عتق ابن العم هي عدم البعضية فان عدم البعضية لا يوجب
عدم العتق لجواز ان يوجد علة اخرى للعتق بل انما لم يعتق ابن العم لعدم القرابة المحرمة
م وكقوله لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد فلانم
ان العلة في الحد عدم المالية وكذا في كل موضع يستدل بالعدم على العدم س فانه يمكن
ان يقول عدم تلك العلة لا يوجب عدم الحكم فان الحكم يمكن ان يثبت بعلة اخرى
م الثالث فساد الوضع وقد مر تفسيره وهو فوق المناقضة اذ يمكن الاحتراز
عنها بتغيير الكلام اما هو فيبطل العلة اصلا س فان المعلل اذا تمسك بالعلة الطردية
ويرد عليها مناقضة فربما يغير الكلام ويجعل علة مؤثرة فيندفع المناقضة كما سيأتي
في المناقضة في قوله الوضوء والتيمم طهارتان اما فساد الوضع فانه يبطل العلة بكليتها
اذ لا يندفع بتغيير الكلام م كتعليله لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين س اي احد
الزوجين الذميين اذا اسلم قبل الدخول فعند الشافعي رحمه الله بانت في الحال
وبعد الدخول بانت بعد ثلاثة اقراء فقد جعل الاسلام علة لايجاب الفرقة وعندنا
يعرض الاسلام على الآخر فان اسلم فهما له وان ابى يفرق بينهما في الحال سواء كان قبل
الدخول او بعده م ولا بقاء النكاح مع ارتداد احدهما س اي اذا ارتد احد الزوجين
قبل الدخول بانت في الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلاثة اقراء عند الشافعي رحمه الله
فيجعل الردة علة لبقاء النكاح بمعنى انه لا يجعلها قاطعة للنكاح وعندنا تبين في الحال
سواء قبل الدخول او بعده ثم في المتن يقيم الدليل على ان تعليله مقرون بفساد الوضع
بقوله فان الاسلام لا يصلح قاطعا للنعمة والردة لا تصلح عفوا وكقوله اذا حج باطلا
النية تقع عن الوضوء فكذا بنية النفل فان بعض العلماء حملوا المطلق على المقيد فانا هذا

قوله لايجاب الفرقة وعدل عن العبارة ليظهر ان الشافعي لا يقول بانقطاع النكاح بالارتداد بل يستلزم

قوله ولا بقاء النكاح عطف على قوله لايجاب الفرقة يعني ان الشافعي لا يقول بانقطاع النكاح بارتداد احدهما بل يقول بانقطاعه بعد الارتداد بزمان بعد ثلاث حيضات ان كان الارتداد قبل الدخول وبعد ثلاث اقراء ان كان بعد الدخول فعلى هذا الارتداد علة لبقاء النكاح لا قاطعا له

قوله حيث يقول اي الشافعي رحمه الله بانه علة لبقاء النكاح بمعنى انه لا يجعلها قاطعة للنكاح وعندنا تبين في الحال سواء قبل الدخول او بعده ثم في المتن يقيم الدليل على ان تعليله مقرون بفساد الوضع بقوله فان الاسلام لا يصلح قاطعا للنعمة والردة لا تصلح عفوا وكقوله اذا حج باطلا

قوله المطعوم شئ ذو خطر اذ يتعلق به قوام النفس وبقاء الشخص كالنكاح يتعلق به بقاء النوع ولا شك ان الخطر بمعنى كثرة الاحتياج
اليه بالاطلاق والتوسعة انسب منه بالتحريم ولهذا كان طريق الوصول الى الماء والهواء ايسر لكون الحاجة اليهما اكثر ففي ترتيب اشتراط
التقابض في تلك المطعوم على كونه ذا خطر فساد الوضع لانه نقيض ما يقتضيه من التوسعة والتيسير تلويح

فحمل المقيد على المطلق وهو باطل وكقوله المطعوم شئ ذو خطر فيشترط التملك شرطا زايدا
س وهو التقابض م كالنكاح س فانه يشترط فيه الشهود م فيقال ما كان الحاجة اليه اكثر فجعله
انه اوسع الرابع المنافاة وهي تلحق اصل الطهر لا المؤثر كقوله الوضوء والتيمم طهارتان
فيستويان في النية فينتقض بتطهير الخبث فيضطر الى ان يقول الوضوء تطهير حكمي كالتيمم
بخلاف تطهير الخبث فيقول نعم س اي الوضوء تطهير حكمي م يعني ان النجاسة حكمية اي حكم
الشرع بالنجاسة في حق الصلوة فجعلها كالحقيقة فيزيلها بالماء لا بل الحقيقية فهي غير معقولة
س الضمير راجع الى النجاسة وهذا الجواب هو الذي اجاله في فصل شرايط القياس
لا فصل المناقضة م لكن تطهيرها بالماء معقول بخلاف التراب فلا يحتاج الى النية في ذلك
س اي في التطهير فيحصل الطهارة سواء نوى او لم ينو م بل في صيرورته قربة س اي
يحتاج الى النية في صيرورة الوضوء قربة م والصلوة تستغني عنها س اي عن صيرورة
الوضوء قربة لما في سائر شرايط الصلوة بل يحتاج الى كون الوضوء طهارة م واما
المسح فملحق بالغسل تيسيرا س جواب عن سؤال مقدر وهو انكم قلتم ان الغسل
تطهير معقول فلا يحتاج الى النية لكن مسح الرأس تطهير غير معقول فيجب ان يحتاج الى النية
كالتيمم فاجاب بان مسح الرأس ملحق بالغسل ووظيفة الرأس كانت
هي الغسل لكن لدفع الحرج اقتصر على المسح فيكون خلفا عن الغسل فاعتبر فيه احكام الاصل
م فان قيل غسل الاعضاء الاربعة غير معقول س هذا اشكال على قوله لكن تطهيرها
بالماء معقول م قلنا لما انصف البدن بها اقتصر على غسل الاطراف في المعتاد دفعا
للحرج واقر على الاصل في غير المعتاد كالميت والحيض ش اي لما انصف البدن بالنجاسة
بحكم الشرع وجب غسل جميع البدن لان الشرع لما حكم بسراية النجاسة وليس بعض
الاعضاء اولى بالسراية من البعض وجب غسل جميع البدن لكن سقط البعض في المعتاد
دفعا للحرج وبقي غسل الاطراف الاربعة التي هي انتهاءات الاعضاء فلا يكون غسل الاعضاء

بمنزلة حدود الاعضاء وبنهاياتها
طولا وعرضا وبمنزلة اصولها وامهاتها
لكونها مجمع الحواس ومظهر الافعال
مع انها مظنة لاصابة النجس تلويح

الاربعة

الاربعة غير معقول فلا يجب التثبت واعلم ان الامام فخر الاسلام ذكر ان تغير وصف محل
الغسل من الطهارة الى الخبث غير معقول وقوله في التنقيح فهي غير معقولة اشارة
الى هذا ويرد عليه انه لما كان غير معقول لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في
هذا الحكم وقد ذكر في الهداية ان مؤثر وجوب النجاسة في زوال الطهارة امر معقول
فعلى تقدير الهداية لا يرد هذا الاشكال لكن يرد عليه اشكال آخر وهو انه لما كان هذا
الحكم معقولا ينبغي ان يقاس ساير المائعات على الماء في تطهير الحدث ش قد قيس في تطهير الخبث
وجوابه انه انما قيس في الخبث باعتبار انها مائعة لا باعتبار انها مطهرة فلا يقاس في الحدث
واعلم انه يمكن التوفيق بين قول فخر الاسلام وصاحب الهداية ان مراد فخر الاسلام بكونه
غير معقول ان العقل لا يستقل بدركه ومراد صاحب الهداية بكونه معقولا ان هذا الوصف
قد وجد ان الشرع قد حكم بهذا الحكم بحكم العقل بان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف
وشرط صحة القياس كون الحكم معقولا بهذا المعنى وهو اعم من الاول فاندفع عن قول فخر الاسلام
ما ذكرنا من الاشكال وهو انه يلزم ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين
وفي هذا الفصل فروع اخر طوينها مخافة التطويل فصل
في الانتقال س اي الانتقال من كلام الى آخر م وهو اما يكون قبل ان يتم اثبات
الحكم الاول فلا يخ اما ان ينتقل الى علة اخرى لاثبات علته او لاثبات الحكم الاول او
لاثبات حكم آخر يحتاج اليه الحكم الاول او ينتقل الى حكم كذلك س اي حكم يحتاج اليه الحكم الاول
والانتقال منحصر في هذه الاربعة لانه اما في العلة فقط وهو على قسمين لاثبات علته و
وهو الاول او لاثبات حكمه وهو الثاني حتى لو لم يكن لشئ منهما كان كلاما حشوا واما في الحكم
فقط وهو الرابع ولا بد ان يكون حكما يحتاج اليه الحكم الاول والا كان كلاما حشوا واما فيهما
وهو الثالث م فيثبته بالعلة الاولى فالاول صحيح س اي اذا قال الصبح الموروث اذا
استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما انكره الخصم احتاج الى اثباته

الحكم

انه اذا علم ح

واما حل الاشكالين فالوصف في الاول ان
العصر في القياس هو المعقولية بمعنى
ان يدرك العقل ترتب الحكم على الوصف
اعم من ان يستقل بذلك او يتوقف على
ورود الشرع تلويح

قوله بعد انقطاعا في عرف النظار اشارة الى ان ذلك من مصطلحات اهل المناظرة واداب بهم في البحث كيلا يطول الكلام بالانتقال من دليل الى دليل والا فالانتقال من علة الى علة لاثبات حكم شرعي بمنزلة الانتقال من بينة الى بينة لاثبات حقوق الناس وهو مقبول بالاجماع صيانة للحقوق سلوج

هذا لا يسمى انتقالا حقيقة لان الانتقال ان يترك الكلام الاول بالكلية ويشتغل بآخر كما في قصة الخليل وانما اطلق الانتقال على هذا القسم لانه ترك هذا الكلام واشتغل بكلام آخر وان كان هو دليلا على الكلام الاول م وكذا الشافعي عند البعض لقصة الخليل صلوات الله عليه حيث قال فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب ولان الغرض اثبات الحكم فلا يجاء الى باقي دليل كان لا عند البعض لانه لما ثبت الحكم بالعلة الاولى يعد انقطاعا في عرف النظار واما قصة الخليل فان الحجة الاولى ش وهو قوله ربي الذي يحيي ويميت م كانت ملزمة واللعين عارضه بامر باطل ش وهو قوله انا احيي واميت م فالخليل لما قابل الاشتباه والتلبيس على القوم انتقل الى علة اخرى لا يكون فيها اشتباه اصلا وان كانت كقولنا الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة ش اي ان عتق المكاتب بنية الكفارة يجوز الى الكفارة م كالبيع بالخيار والاجارة ش اي باع عبدا بشرط الخيار يجوز اعتاقه بنية الكفارة وكذا اذا آجر عبدا ثم اعتقه بنية الكفارة م فان قيل عندي لا يمنع هذا العقد بل نقصان الرق ش اي نقصان الرق يمنع الصرف الى الكفارة عندك م فنقول الرق لم ينقص وثبت هذا ش اي عدم نقصان الرق م بعلة اخرى ش كما نقول الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقصانا في الرق م وان اثبتناه بالعلة الاولى فهو نظير الرابع ش نقول احتمال الفسخ دليل على ان الرق لم ينقص وكلاهما صحيحان والرابع احق ش لان العلة التي اوردها تكون تامة في قطع الشبهات بلا احتياج الى شيء آخر م وان انتقل الى حكم لا حاجة اليه والى علة لاثبات حكم لا ذكر فهو باطل

فصل

في الحجج الفاسدة الاستصحاب حجة عند الشافعي رحمه الله في كل شيء ثبت وجوده بدليل ثم وقع الشك في بقائه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات له ان بقاء الشيء بالاستصحاب ولانه اذا تيقن بالوضوء ثم شك في الحدث حكم بالوضوء وفي العكس بالحدث واذا اشهدوا ان كان ملكا للمدعي فانه حجة ولنا ان الدليل الموجب لا يدل على البقاء وهذا ظاهر فبقاء ربيع

بعد وفاته عليه السلام بالاستصحاب بل لانه ناسخ لشريعته وفي حيوته فقدم جوابه في النسخ والوضوء والبيع والنكاح وكذا توجب حكما مثبتا الى زمان ظهور مناقض فيكون البقاء لله دليل وكلامنا فيما لا دليل على البقاء كحياة المفقود فيرث عندنا لا عندنا لان الارث من باب الاثبات فلا يثبت به ولا يورث لان عدم الارث من باب الدفع فيثبت به والصلح على الانكار لا يصح عندنا فيجعل براءة الذمة وهي الاصل حجة على المدعي فلا يصح الصلح فالاستصحاب عندنا يصلح لما قلنا ش ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات فلا يكون براءة الذمة حجة على المدعي فيصح الصلح م وتجب البينة على الشفيع عندنا على ملك المشفوع به اذا انكره المشتري ش لان ملك الشفيع الدار المشفوعة ثابت بالاستصحاب فلا يكون حجة على المشتري فيجب البينة على الشفيع على ملك المشفوع بها م لا عنده واذا قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ولا يدري انه دخل ام لا فالقول قول المولى عندنا ش فان العبد تمسك بالاصل وهو ان الاصل عدم الدخول فلا يصلح حجة لاستحقاق العتق على المولى م ومنها ش اي من الحجج الفاسدة م التعليل بالنوع كما ذكر في شهادة النساء ش اي في الممانعة في دفع العلل الطردية م والا لامكن الوجوه بعلة اخرى الا ان يثبت بالاجماع ان له علة واحدة فقط كقول محمد رحمه الله في ولد الغصب ش انه غير مضمون لانه لم يغصب الولد ومنها الاحتجاج بتعارض الاشباه كقول زفر رحمه الله ان غسل المرفق ليس بفرض لان في الغايات ما يدخل وما لا يدخل فلا يدخل بالشك قلنا هذا جهل محض لانه لم يعلم ان هذا من الغاية ام لا

باب

المعارضة والترجيح اذا ورد دليلان يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الآخر في محل واحد في زمان واحد فان تساويا قوة او يكون احدهما اقوى بوصف هو تابع فيسميهما معارضة والقوة المذكورة ترجيحا وان كان اقوى بما هو غير تابع لا يسمى ترجيحا فلا يتحقق النقض راجع على القياس من قوله عم زن وارجع والمراد الفصل التعليل لئلا يلزم الربوا

اي اعطيه راجي

في قضاء الديون فيجعل ذلك عفوا لانه لقلته في حكم العدم بالنسبة اما المقابل والعمل
بالاقوى وترك الآخر واجب في الصورتين ش اي فيما كان احدهما اقوى بوصف
موتايه وفيما اذا كان احدهما اقوى بما هو غير تابع م واذا تساويا قوة ثم اعلم
ان اقسام ثلثة الاول ان يكون احد الدليلين اقوى من الآخر بما هو غير تابع كالنص
مع القياس والثاني ان يكون احدهما اقوى بوصف تابع كما ان خبر الواحد الذي يرويه
عدل فقيه مع خبر الواحد الذي يرويه عدل غير فقيه الثالث ان يكونا متساويين
قوة ففي القسمين الاولين العمل بالاقوى وترك الآخر واجب واما الثالث فانا في حكمه
هما وهو قوله واذا تساويا قوة فالمعارضة تختص بالقسم الثاني والثالث اما الاول
فيتميز عنها وان كان العمل بالاقوى واجبا لكن لا يسمى هذا ترجيحا والترجيح اما يكونا
بعد المعارضة فيختص بالقسم الثاني م ففي الكتاب والسنة ش اي في معارضة الكتاب
والسنة م يحمل ذلك على نسخ احدهما الآخر اذ لا تناقض بين ادلة الشرع
لانه دليل الجهل ش فاعلم ان في الكتاب والسنة حقيقة التعارض غير متحققة لانه انما يتحقق
التعارض اذا اتحد زمان ورودهما لا يقال ان الشارع تعالى منزه عن ان يشرع دليلين
متناقضين في زمان واحد بل ينزل احدهما سابقا والآخر متأخرا ناسخا للاول
لكنا نحن جهلنا المتقدم والمتأخر توهمنا التعارض لكن في الواقع لا تعارض فقوله
يحمل ولكن الاشارة به الى التعارض والمراد صورة التعارض وهي ورود دليلين
يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الآخر م فان علم التاريخ ش جواب الشرط محذوف اي
يكون المتأخر ناسخا للمتقدم م والا يطلب المخلص اي يدفع المعارضة ويجمع بينهما
ما امكن ويستعمل بالشبهين فان تعذر فيتوقف الا يترك ويصار من الكتاب الى السنة
ومنها الى القياس واقوال الصحابة ان امكن ذلك والا يجب تقرير الاصل على ما كان كما في
سور الحمار عند تعارض الآثار ش روي عن ابن عمر رضي الله عنه انه نجس وروي عن ابن عباس رضي

الله عنه

انه طاهر وايضا قد تعارض الادلة في ورود لحمه وحله فلما تعارضت الادلة يبقى الحكم
على ما كان وهو ان الماء كان طاهرا فيكون باقيا ولا يزيل الحدث لوقوع الشك في زوال
الحدث فلا يزول بالشك م وهو ش اي التعارض في الكتاب والسنة م اما بين
آيتين او قراءتين او سنتين او آية وسنة مشهورة والمخلص اما من قبل الحكم
او المحل او الزمان اما الاول فبان يوزع الحكم كقسمة المدعى بين المدعيين
او بان يحمل على تغاير الحكم كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم
بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية
اللغو في الاولى ضد كسب القلب اي السهو بدليل اقترانه به ش اي يكسب القلب
حيث قال لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم م اي
وفي الثانية ضد العقد ش اي في الآية الثانية وهي قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو
في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان اللغو ضد العقد بدليل اقترانه بالعقد
م والعقد قول يثبت به حكم في المستقبل كالبيع ونحوه ش قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا
اوفوا بالعقود فاللغو في هذه الآية ما يخلو عن الفائدة وقد جاء اللغو بهذا المعنى
كما ذكر في المتن فاللغو يكون شاملا للغموس في هذه الآية فيقتضي هذه الآية عدم
المؤاخذة في الغموس والآية الاولى تقتضي المؤاخذة في الغموس لان الغموس من كسب القلب
والمؤاخذة ثابتة في كسب القلب فوقع التعارض في الغموس وهذا ما قال في المتن
م فاللغو في الآية الثانية يشمل الغموس او هو ما يخلو عن الفائدة كقوله تعالى لا يسمعون
فيها لغوا وقوله واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه فاوجب عدم المؤاخذة فوقع
التعارض فجمعنا بينهما بان المراد من المؤاخذة في الاولى في الآخرة بدليل اقترانه بكسب
القلب وفي الثانية في الدنيا اي في الكفارة فقال فكفارته والشافعي رحمه الله يحمل المؤاخذة
في الاولى على المؤاخذة في الثانية اي في الدنيا ش اي يحمل المؤاخذة في الآية الاولى على
المؤاخذة في الآية الثانية وهي المؤاخذة في الدنيا حتى اوجب الكفارة في الغموس م والعقد في الثانية

على كسب القلب الذي ذكر في الاولى ش اي يحمل الله في العقد في الآية الثانية
على كسب القلب حتى يكون اللغو هو عين اللغو المذكور في الآية الاولى وهو السهو
فلا يكون التعارض واقعا لكن ما قلنا اولى من هذا لان على مذهبه يلزم ان لا يكون
العقد سببا للمواخذة الاخروية بدليل اقترانها بكسب القلب وهو يحملها على الدنيوية ونحن على
مذهبنا فان اللغو جاء لمعنيين فيحمل في كل موضع على ما يليق به ويحمل المواخذة في كل
موضع على ما هو اليق به من الدنيوية والاخروية م واقول لا تعارض هنا واللغو في
الصورتين واحد وهو عند الكسب لانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يواخذكم
بالعمد والمواخذة في الصورتين في الاخرة لكن في الثانية سكت عن العمد في العمد
وذكر المنعقدة واللغو وقال الاثم الذي في المنعقدة يستر بالكفارة لان المراد
المواخذة في الدنيا وهي الكفارة ش هذا دفع في خاطري لدفع التعارض واللغو
في الايتين واحد وهو السهو اما في الاية الاولى فبدليل اقترانه بكسب القلب واما في الثانية
فلانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يواخذكم الله بالقول الخالي عن الفائدة الذي
يدعو الديار بلا فائدة اعني اليمين الفاجرة بل اللائق ان يقول لا يواخذكم الله بالسهو
ثم قال ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا والمراد بالمواخذة المواخذة الاخروية
لان الاخرة هي دار الجزاء والمواخذة وقوله فكفارته لا يدل على ان المراد المواخذة الدنيوية
لان معنى الكفارة الستارة اي الاثم الحاصل بالمنعقدة يستر بالكفارة والاية انما
دلت على عدم المواخذة في اليمين السهو وعلى المواخذة في المنعقدة وهي ساكتة عن
العمد فاندفع التعارض وثبت الحكم على وفق مذهبنا وهو عدم الكفارة في العمد
م واما الثاني ش وهو المخلص من جهة المحل م فبان يحمل على تغاير المحل كقوله تعالى ولا تقربوهن
حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف فبالتخفيف يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد
يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحكمنا المخفف على العشرة والمشدد على اقل ش وانما يحمل على
العكس لانها اذا طهرت لعشرة ايام حصل الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود واذا

التطهر الاغتسال والطهر انقطاع دم الحيض كشاف

واذا طهرت لاقل منها يحتمل العود فلم يحصل الطهارة الكاملة فاصبح الاغتسال لتاكد
الطهارة م واما الثالث ش اي المخلص من قبل الزمان م فانه اذا كان صريح اقتضائه ان يكون
الثاني ناسخا للاول فكذا ان كان دلالة كنصين احدهما محرم والاخر مبيح يجعل المحرم ناسخا
لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة والمبيح ورد لابقائه ثم المحرم كان متقدما على المبيح
ثم المحرم نسخه ولو جعلنا على العكس يتكرر النسخ ش اي لو قلنا ان المحرم كان متقدما
على المبيح فالمحرم كان ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم فيتكرر النسخ
فلا يثبت التكرار بالشك م وفيه نظر لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون
الحرمة بعده نسخا ش وبيانه انا لا نم ان المحرم لو كان متقدما لكان ناسخا للاباحة
فانه انما كان ناسخا لها ان قد ورد في الزمان الماضي دليل شرعي دال على اباحة جميع
الاشياء فيلزم من كون المحرم ناسخا لذلك المبيح لكن ورود الدليل المذكور غير مسلم
فلا يكون المحرم ناسخا لذلك المبيح لما عرفت من تعريف النسخ ولكن انما الدليل
المذكور على وجه لا يرد عليه هذا النظر وهو انه اذا انتفع المكلف بشيء قبل ورود
ما يحرمه او يبيحه فانه لا يعاقب بالانتفاع به بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
وبقوله خلق لكم ما في الارض جميعا فان هذا الاخبار يدل على ان الانسان ان انتفع بما في الارض
قبل ورود محرمه او مبيحه لا يعاقب ثم لا شك انه اذا ورد المحرم فقد تغير الامر المذكور
وهو عدم العقاب على الانتفاع ثم اذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك المحرم فيلزم هنا
تغيران واما على العكس فلا يلزم الا تغير واحد فاندفع الايراد بهذا التقرير فتقدير الدليل
بهذا الطريق او نقول عينا بتكرر النسخ هذا المعنى لا النسخ بالتغيير الذي ذكرتم
وقد قال في الاسلام رحمه الله هذا اي تكرر النسخ بناء على قول من الاباحة اصلا
ولسنا نقول بهذا المعنى في الاصل لان البشر لم يتركوا سدى في شيء من الزمان واما
هذا الكون الاباحة اصلا بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا فان الاباحة كانت ظاهرة

الارض

قوله عينا بتكرر النسخ هذا المعنى اما تكرر التغيير سواء كان تغيير حكم شرعي او لا فان تكرر التغيير زيادة على نفس التغيير فلا يثبت بالشك ملوح

في الاشياء كلها بين الناس في زمان الفترة ووكل بالحق الا ان يوجد المحرم وانما
كان كذلك لاختلال الشرايع في ذلك الزمان ووقوع التحريفات في التورية فلم يبق
الاعتماد والوثوق على شيء من الشرايع وظهر الاباحة بالمعنى المذكور وهو عدم العقاب
على الاشياء ما لم يوجد المحرم ولا مبيح واعلم ان الشيء الذي لا يوجد له محرم
ولا مبيح فان كان الانتفاع به ضروريا كالتنفس ونحوه فغير ممنوع اتفاقا وان لم يكن
ضروريا كاكل الفواكه فعند بعض الفقهاء على الاباحة فان ارادوا بالاباحة ان انه
حكم باباحته في الازل فهذا غير معلوم وان ارادوا عدم العقاب على الانتفاع به فحق وعند
بعض المعتزلة على الحظر فان ارادوا ان انه حكم بحظره فغير معلوم وان ارادوا العقاب
على الانتفاع فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله خلق لكم
ما في الارض جميعا وعند الاشعري على الوقف فتفسير الوقف تارة بعدم الحكم وهذا باطل
لانه انما ممنوع من الله عن الانتفاع به او ليس بممنوع والاول حظر والثاني اباحة ولا
خروج عن النقيضين واجاب في المحصول عن هذا بان المباح هو الذي اعلم الشارع
فاعله او دل على انه لا حرج عليه في الفعل والترك وهذا الجواب ليس بشيء لان الحلال
في شيء لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدمه فمعنى كلامه ان الشيء الذي لم يعلم
الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج وهذا كلام مشوش
ولا خلاف في هذا وقد فسر الوقف تارة بعدم العلم بان هناك حكم ام لا وان كان حكم
فلا يعلم انه حظر او اباحة اما عدم العلم بان هناك حكم ام لا فباطل لانا نعلم ان
عند الله حكما لازما ثابتا لمنع او بعده واما انه لا نعلم ان الحكم حظر او اباحة فحق فالحق عندنا
انا نعلم ان الحكم عند الله تعالى حظر او اباحة ومع ذلك لا عقاب على فعله وتركه فعلم انه
لا خلاف بين من يقول انا لا نعلم ان الحكم عند الله الحظر او الاباحة وبين من يقول بالاباحة
اذ لا معنى للاباحة الا انه لا يعاقب على الفعل والترك وهذا حاصل عند من يقول لا نعلم ان

الحكم

ان الحكم اباحة م ولقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام ش الا وقد غلب الحرام الحلال م
اما اذا كان احدهما مثبتا والآخر نافيا فان كان النفي يعرف بالدليل كان مثل الاثبات
وان كان لا يعرف بل بناء على العدم الاصلي فالمثبت اولى لما قلنا في المحرم والمبيح وان
احتمل الوجهين ينظر فيه ش اي وان احتمل النفي ان يعرف بدليل وان يعرف
بغير دليل بناء على العدم الاصلي ينظر في ذلك النفي فان تبين انه بالدليل يكون كالاثبات
وان تبين انه بناء على العدم الاصلي فالاثبات اولى م فيما روي انه عليه السلام تزوج
ميمونة وهو حلال مثبت وما روي انه محرم نافي فانه اتفق على انه لم يكن في الحل الاصلي و
حالة مخصوصة يدرك عيانا فكلاهما سواء فرجح بالراوي وروي انه محرم عبد الله ابن
عباس رضي الله عنه ولا يعدل بزيد بن الاصم ونحوه ش هذا نظير النفي الذي يعرف بالدليل اعلم
ان نكاح المحرم جائز عندنا تمسكا بما روي انه عم تزوج ميمونة وهو محرم وتمسك الخصم بما روي
انه تزوج ميمونة وهو حلال واتفقوا على انه لم يكن في الحل الاصلي فالخلاف انه كان
في الاحرام او في الحل الذي بعد الاحرام فمن قال انه تزوجها في الاحرام انه لم يتغير الاحرام
بعده ومن قال انه تزوجها في الحل الذي بعد الاحرام ان الاحرام تغير الى الحل فالاول
نافي والثاني مثبت لكن الاحرام حالة مخصوصة مدركة عيانا فيكون كالاثبات
فرجحنا بالراوي وهو ابن عباس رضي الله عنه م ولو اعتقت بريرة وزوجها حر مثبت
واعتقت وزوجها عبد نافي هذا النفي مما يعرف بظاهر الحال فالمثبت اولى
ش هذا نظير النفي الذي لا يكون بالدليل اعلم ان الامة التي زوجها حر اذا اعتقت
ثبت لها خيار العتق عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لنا انها اعتقت بريرة وزوجها
حر وروي انها اعتقت وزوجها عبد والاول مثبت والثاني نافي لاشتغال ان
رقيته لم تتغير بعد وهذا نفي لا يدرك عيانا بل بناء على ما كان فالمثبت اولى م واذا
اخبر بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة وان كان نفيا لكنه مما يحتمل المعرفة بالدليل

قوله فالمثبت اولى اذ لو جعل النافي اولى يلزم تكرر النسخ بتغيير الثبت للنفي الاصلي ثم النافي للاثبات علوي

الاحرام

فيسأل فان بين وجه دليله كان كالاثبات وان لم يبين فالنجاسة اولى ش هذا نظير النفي
الذي يحتمل معرفته بالدليل ويحتمل بناء على العدم الاصلي لان طهارة الماء قد تدرك بظاهر الحال
وقد تدرك عيانا بان غسل الانائ بالسماء او بالماء الجاري وملاه باحدهما ولم يغب عنه
اصلا ولم يلاقه شيء نجس فاذا اخبر واحد بنجاسة الماء والآخر بطهارته فان تمسك
بظاهر الحال فاخبار النجاسة اولى وان تمسك بالدليل كان مثل الاثبات م وعلى هذا
الاصل يتفرع الشهادة على النفي واما في القياس ش عطف على قوله ففي الكتاب والسنة
ومعناه اذا تعارض قياسان م فلا يحمل على النسخ وقول الصحابي فيما يدرك بالقياس
كالقياس فيؤخذ باتهما شاء ش من القياسين وكذا يؤخذ باتهما شاء من قولي الصحابي م
بعد شهادة قلبه ولا يسقطان بالتعارض كما يسقط النصان حتى يعمل بعين بظاهر الحال
او في الاول ش اي في تعارض النصين م انما وقع التعارض للجهل المحض بالناسخ منهما
فلا يصح عمله باحدهما مع الجهل ومنا ش اي في القياسين م ليس ش اي التعارض م بجهل
محض لانه ش اما المجتهد وهو لم يذكر لفظا بل دلالة م في كل واحد من الاجتهادين مصيب
بالنظر الى الدليل وان لم يكن بالنظر الى المدلول على ما يأتي فكل واحد دليل في حق العمل

فصل

ما يقع به الترجيح فعليك استخراجه من مباحث
الكتاب والسنة متنا وسندا ش اما المتن فكثرة جهة النص على الظاهر والمفسر على النص
والمحكم على المفسر والحقيقة على المجاز والصريح على الكناية والعبارة على الاشارة
والاشارة على الدلالة واما السند فكثرة جهة المشهور على خبر الواحد والترجيح بفقه الراوي
وبكونه معروفا بالرواية م والقياس ش عطف على الكتاب والسنة فما عرف علته نصا
صريحا او دلالة او تماعرف ايماء وما عرف ايماء فبعضه اولى من البعض ثم ما عرف ايماء او دلالة تماعرف
بالمناسبة وايضا ما عرف تماعرف بالاجماع تاثير نوعه في نوعه اولى من تماعرف بالاجماع
تاثير الجنس في النوع وهذا اولى من عكسه وكل منهما اولى من الجنس في الجنس ثم الجنس القريب

128

في الجنس القريب اولى من غير القريب ثم المركب من هذه الاقسام اولى من المفرد واقسام
المركبات بعضها اولى من بعض ومن اتقن المباحث السابقة لا يخفى عليه شيء من ذلك م
والذي ذكروا في ترجيح القياس اربعة امور الاول قوة الاثر ش اي قوة التاثير
م كما مر في القياس والاستحسان وكما في مسئلة طول الحرة فان الشافعي يقول انه يقول
يرق ماؤه مع غنيه عنه فلا يجوز كالذي تحته حرة وقلنا هذا انكاح يملكه العبد باذن
مولاه اذا دفع اليه مهرا يصلح للحرة والامة وقال تزوج من شئت فيملكه الحرة وهذا
اقوى اثرا ش اي قياسنا اقوى تاثيرا من قياس الشافعي لانه م او زيادة محل
حل العبد على حل الحرة قلب المشروع وتضييع الماء بالعزل باذن الحرة يجوز فالارقاق
دونه لان في الاول تضييع الاصل وفي الثاني تضييع الوصف ونكاح الامة لمسلم له شرية
جائز مع وجود ما ذكر من العلة وكما في نكاح الامة الكتابية فانه يقول الرق ضم
وكذا الكفر فاذا اجتمعا يصير كالكفر بلا كتاب فلا يجوز للمسلم ولان الضرورة تندفع
باحلال الامة المسلمة وقلنا هو نكاح يملكه العبد المسلم فكذا الحر المسلم على ما مر
وايضا هو دين يصح معه للمسلم نكاح الحرة فكذا نكاح الامة ش اي دين الكتابية وهي
يصح للحر المسلم نكاح الحرة التي هي على هذا الدين فكذا يصح للحر المسلم نكاح الامة التي هي
على هذا الدين م فهذا اقوى اثرا لان الرق منتصف لا يحرم ش كما في الطلاق والعدة والقسم
والحدود ولان الرقيق له شبه بالحيوانات والجمادات بواسطة الكفر فمن هذا الشبه
قلنا انه مال ثم له شبه بالحر من حيث الذات فاوجبنا ان الشبهان التنصيف
في استحقاق النعم التي تختص بالانسان م فطرف الرجال يقبل العدد بان يحل للحر
اربع وللعبد ثنتان لا طرف النساء فينتصف باعتبار الاحوال فتحل الامة مقدمة
على الحرة لا موخرة فاما في المقارنة فقد غلبت الحرمة كما في الطلاق والقرء ش اي لان كان
الرق منتصفا وطرف الرجال يقبل التنصيف بالعدد في حل النكاح بان يحل للعبد ثنتان

قوله وكما في مسح الراس يعني على تقدير تسليم تاثير الركنية في التثليث فتاثير المسح في التخفيف اقوى منه لان الاكتفاء بالمسح خصوصا مسح بعض المحل مع امكان الغسل او مسح الكل ليس الا للتخفيف واما التثليث فقد يوجد بدون الركنية كما في المضمضة والاستنشاق وبالعكس كما في اركان الصلوة لوح

وللحر اربع اما طرف انسا فلا يقبل التنصيف بالعدد لان الحرة لا يحل لها الا زوج واحد ولا يمكن تنصيف الزوج الواحد فاعتبرنا التنصيف بالاحوال بانها لو كانت متقدمة على الحرة يصح نكاحها وان كانت متاخرة لا يصح وان كانت مقارنة لا يصح ايضا تغليبا للحرمة كما في الطلاق والاقراء فيثبت بهذا ان كل نكاح يصح للحرة فانه يصح للامة اذا لم يكن متاخرة عن الحرة قوله كما في الطلاق فيه نظر فان كون طلاق الامة اثنين ليس تغليب الحرمة بل تغليب الحل لان الزوج اذا كان مالكا للطلقتين عليها فان الحل يكون اكثر مما كان مالكا للطلقة الواحدة ثم عطف على قوله وكما في نكاح الامة الكتابية قوله م وكما في مسح الراس ان المسح في التخفيف اقوى اثرا من الركن في التثليث والحق قوة بيانه على الحكم والمراد منه كثرة اعتبار الشارع هذا الوصف في هذا الحكم كالمسح في التخفيف في كل طهارة غير معقول كالتيمم ومسح الخف والجبيرة والجورب بخلاف الركن فان الركنية لا توجب التكرار كما في اركان الصلوة بل الامكان ونحن نقول به ش اي بالامكان وهو الاستيعاب م وكقولنا في صوم رمضان انه متعين فلا يجب التعيين هذا الوصف اعتبره الشارع في الودايع والمغصوب ورد المبيع بيعا فاسدا والايمان ونحوها ش فان رد الوديعة والمغصوب متعين عليه فلا يجب ان يعين ان هذا الرد رد الوديعة او المغصوب وكذا لا يجب التعيين في رد المبيع بيعا فاسدا وكذا في الايمان ان البر واجب عليه متعينا فلا يجب عليه التعيين ان فعله لاجل البر م وكما في الغصب فانه يقول ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف تحقيقا للجبر بالمثل تقريبا وان كان فيه تفضل فهو على المتعدي ش اي ان كان المثل التقريبي وهو الضمان مماثلا في الحقيقة لتلك المنافع فهو الظ وان لم يكن مماثلا في الحقيقة يكون المثل التقريبي افضل من تلك المنافع لان الاعيان الباقية خير من الاعراض الغير الباقية وهذا التفضل على المتعدي اولى من اهدار حق المظلوم اللازم على تقدير عدم وجوب الضمان م

قوله كتصدق النصاب على الفقير بدون نية الزكاة وكاطلاق النية في الحج لوح

قوله تحقيقا للجبر بالمثل تقريبا وذلك ان المنفعة مال كالعين والتفاوت الحاصل بالغصبية والعرضية يجبر بكثرة الاجرة فيجاب المنفعة لظاهر ان منفعة شهر واحد اكثر اجرة من درهم واحد فما سوى قيمة بل التفاوت من حيث الحلال بنزلة التفاوت في الحنطة من حيث الطعم والكون وهذا معنى المثل تقريبا لوح

م ولان اهدار الوصف اسهل من اهدار كون المماثلة الاصل ش يعني ان اوجبنا الضمان لا يلزم الا اهدار كون المماثلة تامة وان لم نوجب الضمان يلزم اهدار حق المغصوب منه في المثل بالكلية في الاصل والوصف فالاول اسهل من هذا م قلنا التعيين المثل واجب في كل باب كالاموال كلها والصلوة والصوم ونحوها ووضع الضمان على المغصوب جابر في الجملة ش اي عدم ايجاب الضمان في اتلاف المال المعصوم جابر في الجملة م كالاتلاف العادل مال الباغي والواجب مال الحربي المسلم والفضل على المتعدي غير مشروع اصلا ش قال الله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم م ويلزم منه ش اي من الفضل على المتعدي م نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع ش المراد بالابتداء ان يكون بلا واسطة فعل العبد وقيد احترازا عن ايجاب القيمة فيما لا مثل له لان الواجب فيه قيمة عدل وهو معلوم عند الله والتفاوت انما يقع لجهلنا عن معرفة ذلك الواجب فان وقع فيه جور فهو منسوب الى العبد اما في مسئلتنا فالتفاوت في نفس ذلك الواجب لان المال المتقوم لا يماثل المنفعة فلو وجب يكون التفاوت مضافا الى الشارع وذا لا يجوز م اما عدم الضمان فمضاف الى عجزنا عن الدرك ش اي قلنا بعدم الضمان فانا نقول بعجزنا عن درك المثل فان دفع جور يكون منسوبا الينا لا الى الشارع فهذا اولى ثم اجاب عن قوله ولان اهدار الوصف الى آخره بقوله م ولان الوصف وان قل فاثبت اصلا بلا بدل والاصل وان عظم فاثبت الضمان في دار الجزاء فكان هذا تاخيرا والاول ابطالا ش وتقديره ان الوصف وهو كون المماثلة تامة يفوت على تقدير وجوب الضمان بلا بدل والاصل وهو حق المغصوب منه في المثل يفوت الى بدل يصل اليه في دار الجزاء فهذا الفوت تاخير والاول وهو فوت الوصف ابطال فالتاخير اولى م وضمان العقود قد ثبت بالنص مع عدم المماثلة ش جواب عن قياس الشافعي وهو قوله ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف فالاماثلة الثلاثة المذكورة وهي قوله كما في التخفيف وكقولنا في صوم رمضان ولنا في الغصب اولى دنا لترجيح القياس على القياس

قوله ونحوها كتصدق النصاب على الفقير بدون نية الزكاة وكاطلاق النية في الحج لوح

قوله ويلزم منه الجور ابتداء الى صاحب الشرع لانه الذي اوجب الاحكام حقيقة ولا حاجة الى ان يقال ان الضمان يجب بقضاء القاضي وهو باب الشارع لوح

قوله والثالث الترجيح بكثرة الاصول التي يوجد فيها جنس الوصف او نوعه كتاثير وصف في التخفيف يوجد في التيمم ومسح الخف والجبيرة فيرجح
على تاثير وصف الركنية في التثليث لانه في الغسل فقط وذلك لان كثرة الاصول توجب زيادة توكيد ولزوم للحكم بذلك الوصف فيحدث فيه
قوة مرجحة كما يحصل للخبر بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال فيصير كمشهور مع ان الحجة هو الخبر لا كثرة الرواة ملوح

بكثرة اعتبار الشارع الوصف في الحكم المذكور اما الاول فقياسنا وهو قولنا مسح
فلا يسن تثليثه راجح على قياس الشافعي رحمه الله وهو قوله ركن فيسن تثليثه بكثرة اعتبار
الشارع المسح في التخفيف واما الثاني فقياسنا وهو قولنا صوم رمضان متعين فلا يجب
تعيينه كما في ساير المتعينات راجح على قياسه وهو قوله صوم رمضان صوم فرض فيجب تعيينه
كالقضاء لكثرة اعتبار الشارع التعيين في سقوط التعيين واما الثالث فقياسنا وهو
ان التقييد بالمثل واجب في غصب المنافع كما في ساير العدوانات لكن رعاية المثل غير ممكن في
المنافع فلا يجب راجح على قياسه وهو قوله ما يضمن بالعقد الفاسد لكثرة اعتبار الشارع
المماثلة في جميع صور قضاء الصلوات والصوم ونحوهما وجميع العدوانات والثالث
لكثرة الاصول وهو يوجب الثبات والرابع وهو العكس اي العدم عند العدم اي عدم الحكم
في جميع صور عدم الوصف كقولنا مسح الراس مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف
فانه منعكس فان كل ما ليس بمسح يسن تكراره كلاب قوله ركن لان المضمضة
متكررة وليست بركن اي مسح الراس ركن وكل ما هو ركن يسن تكراره كساير الاركان
فانه غير منعكس لانا عكسنا ان كل ما هو ليس بركن لا يسن تكراره وهذا غير صادق لان المضمضة
والاستنشاق ليسا بركن ومع ذلك يسن تكرارهما واعلم انه انما جعل عدم الحكم في جميع
صور عدم الوصف عكسا لان المراد بالعكس ما هو متعارف بين الناس وهو جعل
المحكوم عليه مع رعاية الكلية اذا كان الاصل كليا كما يقال كل انسان حيوان ولا ينعكس
اي لا يصدق كل حيوان انسان واذا عرفت هذا فعدم الحكم في جميع صور عدم الوصف لازم
لهذا العكس فسماه عكسا لهذا وانما قلنا انه لازمه لان الاصل هو قولنا كلما وجد
الوصف وجد الحكم وكلما وجد الحكم وجد الوصف ومن لوازم هذا الكلام ان يوجد الوصف لم يوجد
الحكم فسمي هذا عكسا وكقولنا في بيع الطعام بالطعام مبيع عيني فلا يشترط قبضه
اي كل مبيع متعين لا يشترط قبضه كما في ساير المبيعات المتعينة وينعكس بدل الصرف والسلم

قوله مبيع عيني اي متعين يتعين المبيع والحكم عدم اشتراط قبض الوصف هو قبضه وهو منتف عند انتفاء الوصف حيث يشترط القبض في بيع الدرهم بالدرهم وفي السلم ليلا يلزم بيع الكالي بالكالي لان الاصل في الصرف هو النقود وهي لا تتعين في العقود وكان دينا بدين وفي السلم المسلم فيه دين حقيقة وراس المال مبين النقود غالبا فيكون دينا ملوح

فان

130

فان كل مبيع غير متعين يشترط قبضه كما في الصرف والسلم م فانه اولى من قوله
كل منهما مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل ش اي كل من الطعامين مال لو قوبل
بجنسه حرم ربوا الفضل فانه يشترط التقابض فيه م فانه لا ينعكس لا يشترط قبض
راس مال السلم غير الربوي ش وذلك لان عكس القضية المذكورة هو قولنا كل مال
لو قوبل بجنسه لا يحرم ربوا الفضل فانه لا يشترط قبضه وهذا غير صحيح لان راس مال السلم
يشترط قبضه وان كان مالا لو قوبل بجنسه لا يحرم ربوا الفضل فالمراد بغير الربوي في المتن
هذا المال كالثياب مثلا وهذا العكس هو اضعف وجوه الترجيح انما كونه من وجوه
الترجيح فلانه اذا وجد وصفان مؤثران احدهما يجب ان يعدم الحكم عند عدمه فان الظن
بعليته اغلب من الظن بعلية ما ليس كذلك وانما كونه اضعف فلان المعتبر في العلية التاثير
ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحكم يثبت بعلل شتى فما يرجع الى التاثير العلل وهو الثلثة
الاول اقوى من العدم عند العدم مسئلة اذا تعارض وجوه الترجيح
فما كان بالذات اولى مما كان بالحال اي الترجيح بالوصف الذاتي اولى منه بالوصف
العارضي كما تعارض جهتا الفساد والصحة في صوم رمضان لم يتبيت ش اي لم ينو
الصوم من الليل فانه لا يصح الصوم عند الشافعي رحمه الله ويصح عندنا م هو يرجح
الفساد بكونه عبادة ونحن نرجح الصحة بكونه النية في اكثر اليوم فالترجيح بالكثرة
ترجيح بالذاتي وذلك بالعارضي والبعض وقع صحيحا لوجود النية لكن الصوم لا يتجزى
فاما ان يفسد الكل واما ان يصح الكل فلا بد من ترجيح احدهما على الآخر فالشافعي
يقول انه يرجح الفاسد على الصحيح بوصف العبادة يوجب الفساد وهو وصف عارضي
لان وصف العبادة للامساك عارض لان الامساك من حيث الذات ليس
بعبادة بل صار عبادة بجعل الله وهو امر خارج عن الامساك ونحن نرجح الصحيح على الفاسد
بكون النية واقعة في اكثر النهار والترجيح بالكثرة ترجيح بالوصف الذاتي لان الكثرة

فان كل مبيع غير متعين لا يشترط قبضه في الصرف والسلم ش

فان وصف العبادة ح

وذلك لان بعض الصوم اذا وقع بدون النية ح

فانه لا عبادة بدون النية ح

وصف يقوم بالكثير بحسب اجزائه فيكون وصفا ذاتيا او المراد بالوصف الذاتي وصف
يقوم بالشيء بحسب ذاته اي بحسب بعض اجزائه والوصف العارضي وصف يقوم بالشيء
بحسب امر خارج عنه م وذكر رحمه الله امثلة اخر له وفيما ذكرنا كفاية

فصل

ومن التراجيح الفاسدة الترجيح بغلبة الاشباه كقوله ش اي كقول الشافعي رحمه الله في الاخ
ان الاخ المشترى لا يعتق عليه م الاخ يشبه الولد بوجه وهو المحرمية وابن العم
بوجوه كحل الزكوة وحل زوجته وقبول الشهادة ووجوب القصاص وهذا باطل لان
المشابهة في وصف واحد مؤثر في الحكم المطلوب اقوى منها ش اي من المشابهة م في الف وصف
غير مؤثر ومنها الترجيح بكون الوصف اعم كالطعم فانه يشمل القليل والكثير ولا اعتبار
لهذا لان الترجيح بالقوة وهو التأثير لا بصورته ومنها الترجيح بقلة الاجزاء بان علة ذات
جزء اولى من ذات جزئين ولا اثر لهذا مسئلة يرجح بكثرة الادلة عند البعض لغلبة
الظن بها ش اي بالادلة لحصول غلبة الظن بالحكم بسبب كثرة الادلة م ولان ترك الاقل اسهل
من ترك الكل او الاكثر ش اي اذا تعارض الادلة الكثيرة والقليلة ولا يمكن الجمع بينهما
لامتناع اجتماع الضدين فاما ان نترك الجميع او الاكثر او الاقل وترك الدليل خلاف
الاصل فترك الاقل اسهل من ترك الكل والاكثر م لا عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله
لهما ان كل دليل مع قطع النظر عن غيره مؤثر فوجود الغير وعدمه سواء وايضا القياس على
الشهادة ش فانه لا يرجح بكثرة الشهود اجماعا فقوله القياس عطف على قوله ان كل
دليل ثم عطف على القياس قوله م والاجماع على عدم ترجيح ابن عم هو زوج او اخ لام
في التعصيب ش فانه لا يرجح بحيث يستحق جميع المال م على ابن عم ليس كذلك بل يستحق بكل
سبب على انفراده ش ولو كان الترجيح بكثرة الدليل ثابتا لكان الترجيح بكثرة دليل
الارث ثابتا واللازم منتف م خلافا لابن مسعود رضي الله عنه في الاخير ش اي في ابن
عم هو اخ لام فانه راجح عند ابن مسعود على ابن عم ليس كذلك اي يستحق جميع الميراث ويحجب الآخر

قوله خلافا لابن مسعود في الاخير وهو ما اذا ترك ابني عم
احدهما اخ لام بان تزوج عمه امه فولدت له ابنا فعند ابن مسعود
المال كله للاخ لام لانهما استويا في قرابة الاب وقد ترجحت
قرابة الاخ لام بانضمام قرابة الام لان العلة ترجح بالزيادة
من جنسها اذا كانت غير مستقلة والاخوة لام كذلك لكونها من جنس
العمومة باعتبار كونها قرابة مثلها لكنها لا يستبد بالتعصيب فتكون
مثل الاخ لاب وام مع الاخ لاب بخلاف الزوجية فانها ليست من جنس
القرابة فلا يصلح للترجيح وعند الجمهور سدس المال للاخ لام بالفرضية
والباقي بينهما بالعصوبة فيصح من اثني عشر سبعة لابن عم هو اخ لام
وخمسة للآخر لان الاخوة لام وان لم يستقل بالتعصيب لكنها يستقل
باستحقاق الارث وليست من جنس العمومة بل اقرب فلا يكون
تبعا لها فلا يصلح مرجحا بخلاف الاخوة فانها جنس واحد حتى كان بانضمام
اخوة الام اليه بمنزلة وصف الارث الا ترى انه لو اجتمع الاخوة لاب
والاخوة لام لا يصلح اخوة الام سببا للاستحقاق بالفرضية [illegible]

ثم لا يخفى ان قوله
علة ذات جزء اولى من [illegible] ذات جزئين
تسامح اذ الاولى [illegible]
فكانه قيل من [illegible] المتكلم
والمراد ان يكون معنى
واحدا لا جزء له

م بخلاف الاخ لاب وام فانه يرجح على الاخ لاب بالاخوة لام لان هذه الجهة ش
اي جهة الاخوة لام م تابعة للاولى ش اي الاخوة لاب والحكم متحد ش اي حكم
القرابة متحد لان الاخوة لاب والاخوة لام كل منهما اخوة م فيحصل بها ش اي بالاخوة
لاب والاخوة لام م هيئة اجتماعية بخلاف الاولين ش فيصير مجموع الاخوتين قرابة
واحدة قوية فيرجح على الاضعف ظاهره يرجح بكثرة الرواة ما لم يبلغ حد الشهرة فانه
يحصل بالجميع هيئة اجتماعية ش هذه توجيهات على عدم الترجيح بكثرة الدليل فالرواة
اذا لم تبلغوا حد التواتر لم يحصل منه هيئة اجتماعية اما اذا بلغوا فقد حصل منه هيئة اجتماعية تمنع
تواطئهم على الكذب وقبل بلوغ هذا الحد يحتمل كذب كل واحد منهم والحاصل انا
نرجح بالكثرة في بعض المواضع كما نرجح بكثرة الاصول وكثرة وجوه الصحة
على الفساد بالكثرة في صوم غير مبيت ولا نرجح بالكثرة في بعض المواضع ~~بالكثرة~~ كما
لم نرجح بكثرة الادلة ولعل في ذلك فرقا دقيقا وهو ان الكثرة معتبرة في كل موضع
بها يحصل منه هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث المجموع وانها غير معتبرة
في كل موضع لا يحصل بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا
بالمجموع واعتبر هذا بالشاهد فان الحكم منوط بكل واحد كالمبارزة مثلا فان
الكثير لا يغلب القليل فيها اذ واحد قوي يغلب الالاف من الضعاف فكثرة الاصول
من قبيل الاول لانها دليل قوة تأثير الوصف فهي راجعة الى القوة فتعتبر وكثرة الادلة
من قبيل الثاني لان كل دليل مؤثر بنفسه فلا مدخل لوجه الآخر اصلا فان الحكم منوط
بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو المجموع بخلاف الكثرة في الصوم فان هذا الحكم يتعلق
بالاكثر من حيث هو الاكثر لا بكل واحد من الاجزاء فيكون من قبيل الاول فيسند الى الكل
فالحكم وفرع عليه الفروع وقوله م ولا القياس بالقياس ش عطف على الضمير المرفوع
في قوله فلا يترجح ومعناه انه اذا كان العلة في احد القياسين بمعنى العلة في الآخر لكنها ادنا

بالكثرة كحل الافعال والمحذور وغيرهما
فان الاكثر فيه راجح على الاقل وكل الحكم منوط
به

الحكم واحد هو ان علة الربوا عند الشافعي هو انه الطعم وعند مالك الطعم والادخار
فكل واحد من العلتين يوجب حرمة بيع الحنطة بحنطتين منها اما اذا كان العلة
فيهما شيئا واحدا لكن المقيس عليه متفق فانه لا يكون قياسا بل قياس واحد
مع كثرة الاصول وهذا يصلح للترجيح م ولا الحديث الآخر وعلى هذا فكل ما يصلح
علة لا يصلح مرجحا وكذا اذا رجح احد بما جاء والآخر بعشرة فالدية نصفان وكذا الشفيع
بشفعتين متفاوتين والشافعي يقول انه لا يرجح صاحب الكثير ايضا س بمعنى ان يكون هو
المستحق دون الآخر م ولكن تقسم بقدر الملك لان الشفعة من مرافق الملك كالنماء
والولد تتعول حكم العلة لا يتولد منها ولا تقسم عليها س المراد بالعلة منشأ العلة التي علة
وهي التي يحصل المعلول بها فان المعلول غير متولد منها وغير منقسم عليها بخلاف العلة
الموجبة وهي التي يحصل المعلول منها فالمعلول متولد منها وينقسم عليها كالولد والثمر
فاستحقاق الشفعة غير متولد من الدار المشفوع بها بل هو ثابت بها لا منها فلا ينقسم عليها م

باب الاجتهاد

شرطه ان يحوي علم الكتاب
بمعانيه لغة وشرعا واقسامه المذكورة وعلم السنة متنا وسندا ووجوه القياس
كما ذكرنا وحكمه غلبة الظن على احتمال الخطا فالمجتهد عندنا يخطئ ويصيب وعند المعتزلة
كل مجتهد مصيب وهذا بناء على ان عندنا لكل حادثة حكما معينا عند الله تعالى وعندهم
لا بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد فاذا اجتهدوا في حادثة فالحكم عند الله تعالى
في حق كل واحد مجتهد لهم ان المجتهدين كلفوا باصابة الحق ولو لا تعدد الحقوق يلزم التكليف
بما ليس في وسعهم وهذا كالاجتهاد في القبلة فان القبلة جهة الكعبة حتى ان المخطئ يجزيه
عن عهدة الصلوة واختلاف الحكم بالنسبة الى قومين جائز كما كان في ارسال رسولين
على قومين ثم اختلفوا فقال بعضهم تساوي الحقوق لان دليل التعدد لا يوجب التفاوت
وعند بعضهم واحد منها حق لانها لو استوت لاضيق عن الاختيار ويسقط الاجتهاد وفيه نظر

الحنطة من الحنطة

قوله وحكمه اي الاجتهاد غلبة الظن بالحكم مع احتمال الخطا ولا يجب الاجتهاد في القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من اصول الدين عج

اي علم وجوه القياس

لان قبل

لان قبل الاجتهاد لا يعلم ان جميع الاجتهادات تتفق على شيء واحد فيكون الحق واحدا او تختلف
فيكون الحق متعددا ولنا قوله تعالى ففهمناها سليمان وقوله عليه السلام ان اصبت
فلك عشرة حسنات وان اخطأت فلك حسنة وفي حديث آخر جعل للمصيب
اجرين وللمخطئ اجرا واحدا وقال ابن مسعود رضي الله عنه ان اصبت
فمن الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان ولان الثابت بالقياس ثابت بمعنى النص
وان ورد نصان صيغة في حادثة لا يتعدد الحق اتفاقا فكيف اذا ورد امعنى س
ان كيف يتعدد الحق اذا ورد امعنى نظيره على النصان فانا نقول بوجوب الزكوة فيها قياسا على المضروب والشافعي
قياسا على الثياب فان كلا منهما مضروب لحاجة فمعنى القياس ان النص الوارد في المقيس عليه
وارد في المقيس معنى وان لم يكن وارد امصرحا فلو كان النصان واردين فيه صريحا
كان الحق واحدا لانه لا تعارض في ادلة الشرع فيكون احدهما منسوخا والآخر ناسخا
فاذا كان النصان وهما النص الوارد في المضروب والنص الوارد في الثياب واردين في
المحل من حيث المعنى لا بد لان على حقية مدلولي كل منهما او دلالتهما معنى لا يزيد على
دلالتهما صريحا ولو وجد دلالتهما صريحا لا يكون مدلول كل منهما حقا فكذا اذا وجد دلالتهما
معنى بالطريق الاولى م ولان الجمع بين الحظر والاباحة ممتنع وكذا بالنسبة الى قومين
في شريعتنا والتكليف بالاجتهاد يفيد س جواب عن قول المعتزلة ان المجتهدين كلفوا م لانه
اذا اخطأ فهو مصيب نظرا الى الدليل وله الاجر واما مسئلة القبلة فان
فساد صلوة من خالف الامام عالما حاله يدل على مذهبنا واما عدم اعادة المخطئ للكعبة
فلانها غير مقصودة لكن الشرع جعلها وسيلة الى المقصود وهو وجه الله تعالى فيقيم
غلبة ظن اصابتها مقام اصابتها ثم اختلف علماؤنا رحمهم الله في المخطئ فعند البعض مخطئ
ابتداء وانتهاء اي بالنظر الى الدليل وبالنظر الى الحكم لما روينا من اطلاق الخطأ في الحديث
ولقوله عليه السلام في اسارى بدر حين نزل لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم

قياسا على المضروب والشافعي بعدم وجوب الزكوة صح

يدل على مذهبنا وهو ان المجتهد يخطئ ويصيب س لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلوة من خالف الامام عالما بحاله لانها جهة القبلة صح

المقصود هنا الجهة التي رضيها الله وامر بها وعند حصول المقصود لا باس بفوات الوسيلة صح

الا عم

ش هذا هو المقول لقوله عليه السلام فدل هذا الحديث على ان المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء
لان المجتهد لو كان مصيبا من وجه لما كانوا مستحقين لنزول العذاب وقد مر هذا
الحديث وفقهه في الركن الثاني في السنة م وعند البعض مصيب ابتداء ومخطئ
انتهاء وهذا ما قال ابو حنيفة رحمه الله عليه كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد ش فاذا
كان الحق عند الله واحدا لا يدل ان كل مجتهد مصيب بالنظر الى الحكم بل بالنظر الى الدليل بمعنى انه
قد اقام الدليل كما هو حقه مستجمعا لشرائطه واركانه فيكون آتيا بما كلف به من الاعتبار
وليس في وسعه اقامة البرهان القطعي في الشرعيات حتى يكون مدلوله قطعيا التتمة
م لقوله تعالى ففهمناها سليمان الاية سمى عمل كليهما حكما وعلما لكن سليمان اختص
باصابة المطلوب وتخصيص الاجر يدل على هذا ايضا ش اي على ان مصيب من وجه دون وجه م واما
قوله لولا كتاب من الله سبق فان الحكم في الاسارى من قبل كان اما القتل او المن
ورخص النبي عليه السلام بالفداء ايضا فلولا الكتاب السابق باباحة الفداء وهو الرخصة
لكان العذاب على ترك العزيمة ش فنزول العذاب كان واجبا على تقدير عدم سبق
الكتاب لكن سبق الكتاب كان واقعا فلا يستحقون العذاب بسبب الخطأ في الاجتهاد
بعد سبق الكتاب م والمخطئ في الاجتهاد لا يعاقب الا ان يكون خارج الصواب بيانا
والله اعلم بالصواب القسم الثاني من الكتاب في الحكم ويتضمن الحاكم
وهو الله تعالى لا العقل على ما مر في باب الامر والمحكوم به وهو فعل المكلف والمحكوم عليه
وهو المكلف وفيه فصول الاول في الحاكم في ثلثة ابواب ش
اعلم اني اخترعت تقسيما حاصرا على وفق مذهبنا وعلى ما هو المذكور في كتبنا من الاقسام المتفرقة صح

زائد

م باب في الحكم ش اعلم اني اخترعت تقسيما حاصرا على وفق مذهبنا وعلى ما هو المذكور في كتبنا من الاقسام المتفرقة م وهو
قسمان اما ان لا يكون حكما يتعلق بشيء آخر او يكون كالحكم بان هذا ركن
وذاك او سبب او نحوه ش اعلم ان المراد تعلق زائد على التعلق بالحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به
ككون الشيء ركنا لشيء او علة او شرطا فان هذا التعلق بالحاكم ونحوه حاصل في
جميع الاحكام م اما القسم الاول فاما ان يكون صفة لفعل المكلف ش
كالوجوب والحرمة وامثالهما فانها صفات لفعل المكلف م او اثرا له الثاني
كالملك ش فان الملك هو اثر لفعل المكلف م وما يتعلق به ش كملك المتعة وملك
المنفعة وثبوت الدين في الذمة م والاول اما ان يعتبر فيه المقاصد الدنيوية اعتبارا
اوليا او الاخروية اما الاول ش فان صحة العبادة كونها بحيث يوجب تفريغ الذمة
فالمعتبر في مفهومها اعتبارا اوليا انما هو المقصود الدنيوي وهو تفريغ الذمة وان
كان يلزمه الثواب مثلا وهو المقصود الاخروي وان كان يشبه المقصود الدنيوي
لكنه غير معتبر في مفهومه اعتبارا اوليا والوجوب كون الفعل بحيث لو لا يثاب ولو
تركه يعاقب فالمعتبر في مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصود الاخروي وان كان يشبه
المقصود الدنيوي كتفريغ الذمة ونحوه م اما الاول ش اي الذي يعتبر فيه المقاصد
الدنيوية م فالمقصود الدنيوي كان في العبادات تفريغ الذمة وفي المعاملات الاختصاصات
الشرعية فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي يسمى صحة وكونه بحيث لا يوصل
اليه اصلا يسمى بطلانا وكونه بحيث يقتضي اركانه وشرائطه الايصال اليه لا اوصافه
الخارجية يسمى فسادا ثم المعاملات احكام اخر منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء
التصرف شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم النفاذ ترتب الاثر عليه كالملك مثلا
فبيع الفضولي منعقد لا نافذ ثم اللزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه واما الثاني ش اي ما يعتبر فيه

وحاول في الباب الاول اخراج تقسيم حاصر اي صاحب لا تفرق من اقسام اطلق عليه لفظ الحكم لغوي

باب

معنى

اي في مفهومه وتعريفه على معنى الكلي والعبادة اي الاخروية اي الثابتة كالاتحاد بالعقل والعقاب في الدنيا
تفريغ الذمة اي الاخروية اي الثابتة كالاتحاد بالعقل والعقاب في الدنيا
الوجوب تفريغ الذمة اي الاخروية اي الثابتة كالاتحاد بالعقل والعقاب في الدنيا
المقصود الدنيوي اي الاخروية اي الثابتة كالاتحاد بالعقل والعقاب في الدنيا
وفي غرض متعلقة بالدنيا والاخرة اي الاخروية اي الثابتة كالاتحاد بالعقل والعقاب في الدنيا
تقال صحة الصلوة مثلا حكمه دنيوية اي الاخروية اي الثابتة كالاتحاد بالعقل والعقاب في الدنيا
على حكمه اخروية اي الاخروية اي الثابتة كالاتحاد بالعقل والعقاب في الدنيا

المقاصد الاخروية م فاما ان يكون حكما اصليا اي غير مبني على اعذار العباد او لا يكون
اما الاول ش وهو الحكم الاصلي م فان كان الفعل اولى من الترك مع منعه ش اي مع منع
الترك م فالاول هذا ش اي كون الفعل اولى من الترك مع منع الترك م بدليل قطعي فالفعل
فرض وبظني واجب وبلا منعه فان كان الفعل طريق مسلوكة في الدين فسنة والا فنفل
ومندوب وان كان على العكس ش اي ان كان الترك اولى من الفعل م مع منع الفعل
فحرام وبلا منعه مكروه ش اي مكروه كراهة تنزيه ثم منع الفعل ان كان بظني فمكروه كراهة تحريم
وبقطعي فحرام هذا عند محمد رحمه الله واما عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله ان المكروه
ان كان الى الحرام اقرب فكراهة تحريم وان كان الى الحلال اقرب فكراهة تنزيه م وان
استويا فمباح فالفرض لازم علما وعملا حتى يكفر جاحده والواجب لازم عملا لا علما
فلا يكفر جاحده بل يفسق ان استخف باخبار الاحاد اما مؤ لا فلا ويعاقب تاركهما
ش اي تارك الفرض والواجب م الا ان يعفو الله والشافعي لم يفرق بين الفرض والواجب
والتفاوت بين الكتاب وخبر الواحد ش في ان الكتاب نقل بطريق التواتر وخبر الواحد
لم ينقل كذلك م يوجب التفاوت بين مدلوليهما ش فيكون الحكم الذي دل عليه محكم الكتاب
ثابتا يقينا والحكم الذي دل عليه محكم خبر الواحد ثابتا بغلبة الظن م وقد يطلق الواجب عندنا
على المعنى الاعم ايضا ش اي الاعم من الفرض والواجب بالتفسير المذكور وهو ان يكون الفعل
اولى من الترك مع منع الترك اعم من ان يكون هذا المعنى بالمعنى القطعي او الظني م فيصح ان يقال
صلوة الفجر واجبة والسنة نوعان سنة الهدى وتركها يوجب اساءة وكراهية كالجماعة
والاذان والاقامة ونحوها وسنة الزوائد وتركها لا يوجب ذلك كسنن العبادات في لباسه وقيامه وقعوده والسنة المطلقة تطلق على طريقة النبي عليه السلام عند الشافعي
وعندنا يقع على غيرها ايضا فان السلف كانوا يقولون سنة العمرين والنفل ثابت فاعله
ولا يسيء تاركه وهو في سنن الزوائد وهو ش الضمير يرجع الى النفل م لا يلزم بالشروع

عند الشافعي رحمه الله لانه مخير بين اتمام بفعل بعد فعله ابطال ما اداه تبعا وعندنا يلزم ش
اي النفل بالشروع م لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم ولان ما اداه صار لله تعالى فوجب
صيانته ولا سبيل اليها ش اي الى صيانته ما اداه م الا بلزوم الاتمام فالشروع بالموت اولى
بالعكس لان العبادة مما يحتاط فيها ولما وجب صيانة ما صار لله تسمية وهو النذر
ما صار فعلا اولى ش اي صيانة ما صار لله فعلا اولى بالوجوب وقوله فعلا نصب على
التمييز وكذا قوله تسمية ويجوز ان ينصب تسمية وفعلا على الحال تقديره حال كونه
مسمى وحال كونه مفعولا م والحرام يعاقب على فعله وهو اما حرام لعينه اي منشأ الحرمة
عين ذلك الشيء كشرب الخمر واكل الميتة ونحوهما واما حرام لغيره كاكل مال الغير والحرمة
هنا علاقة لنفس الفعل لكن المحل قابل له وفي الاول ش اي الحرام لعينه م قد خرج المحل
عن قبول الفعل فعدم الفعل لعدم المحل فيكون المحل هناك ش اي في الحرام لغيره م صلاحيا
والفعل تبعا فينسب الحرمة الى المحل ليدل على عدم صلاحيته للفعل لا انه اطلق المحل
ويقصد به الحال كما في الحرام لغيره ش فيه الحرام لغيره اذا قيل هذا الخبز حرام يكون
مجازا باطلاق اسم المحل على الحال اي اكله حرام واذا قيل الميتة حرام معناه
انها منشأ الحرمة لا انها ذكر المحل وقصد به الحال فالمجاز ثم في المسند اليه ومنافي
وهو قوله حرام اذا اريد منشأ الحرمة م والمكروه نوعان مكروه كراهة تنزيه وهو الى
الحل اقرب ومكروه كراهة تحريم وهو الى الحرمة اقرب وعند محمد رحمه الله لا بل هذا ش الاكثر
يرجع الى المكروه كراهة تحريم م وحرام لكن بغير القطعي كالواجب مع الفرض اما الثاني
ش المراد بالثاني ان لا يكون حكما اصليا اي يكون مبنيا على اعذار العباد م فيسمى رخصة
وما وقع من القسم الاول ش اي الذي هو حكم اصلي م في مقابلتها ش اي في مقابلة الرخصة
م يسمى عزيمة وهي ما فرض ش اي الضمير يرجع الى العزيمة م او واجب او سنة او نفل لا غير
والرخصة اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما اصح بكونه رخصة من الآخر ونوعان من المجاز

احدهما اتم في المجازية الاول ان نوعان رخصة حقيقة ثم احدهما احق بكونه رخصة
من الآخر ونوعان يطلق عليهما اسم الرخصة مجازا لكن احدهما اتم في المجازية اي ابعد من
حقيقة الرخصة من الآخر فالتسبيح مع قيام المحرم والحرمة كاجراء كلمة الكفر مكرها اي
بالقطع او القتل فان حرمة الكفر فانه ابتداء لان المحرم للكفر وهو الدلائل الدالة
على وجوب الايمان قائم فكون حرمة الكفر فانه ايضا ابدا لكن حقيقة اي حق العبد
يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان قلبه مطمئن بالايمان فله ان يجري
على لسانه وان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه حسبة في دينه فاولى وكذا الامر في المعروف
واكل مال الغير والافطار ونحوها من المباحات اي اذا اكره على اكل مال الغير
او على الافطار في رمضان او اكره على ترك الصلوة ونحوها ففي هذا المصون له ان يعمل بالرخصة
حقيقة لكن ان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه فاولى والثاني اي الذي هو رخصة حقيقة
لكن الاول احق منه بكونه رخصة ما التسبيح مع قيام المحرم دون الحرمة كافطار المسافر
فان المحرم للافطار وهو شهود الشهر قائم لكن حرمة الافطار غير قائمة رخصة
بناء على سبب تراخي حكمه فالسبب شهود الشهر والحكم وجوب الصوم وقد تراخى
لقوله تعالى فعدة من ايام اخر والعزيمة اولى عندنا لقيام السبب ولان في العزيمة رفع
لموافقة المسلمين هذا دليل اخر على ان العزيمة اولى وتقديره ان العمل بالرخصة وترك
العزيمة انما شرع للتيسير والتيسير حاصل في العزيمة ايضا فالاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب يختص بالعزيمة
ومتضمن لتيسير يختص بالرخصة فالاخذ بها اولى الا ان يضعفه فليس له بذل نفسه
لا يصير قاتل نفسه بخلاف الفصل الاول اي الا ان يضعف الصوم الصائم وهو
استثناء من قوله فالعزيمة اولى وانما قلنا ان الاول احق بكونه رخصة من الثاني لان
وجود السبب للصوم لكن حكمه متراخ فصار رمضان في حقه كشعبان فيكون في الافطار
شبهة كونه حكما اصليا في حق المسافر بخلاف الاول فان المحرم والحرمة قائمتان

قوله لكن حق العبد يفوت صورة بخراب البنية ومعنى بزهوق الروح اي خروجه من البدن قوله حسبة اي طالبا للثواب وهي اسم من الاحتساب وانما كان الاخذ بالعزيمة اولى لما فيه من رعاية حق الله تعالى صورة ومعنى بتفويت حق نفسه صورة ومعنى منه

قوله اي الاول اي الذي هو رخصة حقيقة وهو احق بكونه رخصة من الآخر منه

قوله بخلاف الفصل الاول اي اي الاكراه على الافطار الفصل صدر من الكره واذا نظر حتى قتل نفسه لان الصائم في العبادة مستسلم على الطاعة فيوجد منه

فالحكم الاصلي فيه الحرمة وليس فيه شبهة كون الاباحة الكفر حكما اصليا اصلا
فيكون الاول احق بكونه رخصة والثاني اي الذي هو رخصة مجازا وهو اتم في
المجازية وابعد عن الحقيقة من الآخر ما وضع عنا من الاصر والاغلال يسمى رخصة مجازا
لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا والرابع اي الذي هو رخصة مجازا لكنه اقرب من حقيقة
الرخصة من الثالث ما سقط مع كونه مشروعا في الجملة فمن حيث انه سقط كان
مجازا ومن حيث انه مشروع في الجملة كان شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف الفصل الثالث
كقول الراوي رخص في السلم فان الاصل في البيع ان يلاقي عينا وهذا حكم مشروع
لكنه سقط في السلم حتى لم يبق التعيين عزيمة ولا مشروعا وكذا اكل الميتة وشرب
الخمر فانه حرمتهما ساقطة منا اي في حالة الضرورة مع كونهما ثابتة في
الجملة لقوله تعالى الا ما اضطررتم فانه استثناء من الحرمة فالفرق بين هذا وبين الثاني
ان المحرم قائم في الثاني انما هنا فالمحرم غير قائم حال الضرورة لقوله تعالى وقد فصل لكم
ما حرم عليكم الا ما اضطررتم فالنص ليس بمحرم في حال الضرورة ولان الحرمة لصيانة
عقله ولا صيانة عند فوت النفس وكذا صلوة المسافر رخصة اسقاط لقوله عليه السلام
ان هذه صدقة الحديث روي عن عمر رضي الله عنه انه قال انقصر الصلوة ونحن آمنون
فقال عليه السلام ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وانما سأل
عمر رضي الله عنه لان القصر متعلق بالخوف قال الله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس
عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم وهذه الآية تدل على ان التعلق بالشرط
لا يدل على العدم عند عدم الشرط وكذا سؤال عمر رضي الله عنه يدل عليه ايضا لانه
لو كان دالا على عدم الحكم لما سأل عمر ولكان عالما بهذا لانه من اهل اللسان
وارباب الفصاحة والبيان والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط لا يحتمل الرد وان
قال اي التصدق ممن لا يلزم طاعته كولي القصاص فهنا اولى اي في صورة

قوله من الاصر وهو الثقل الذي يأصر صاحبه اي يحبسه من الحراك جعل مثلا لثقل تكليفهم وصعوبته مثل اشتراط قتل النفس في صحة التوبة وكذا الاغلال مثل لما كانت في شرائعهم من الاشياء الشاقة كحرم الحكم بالقصاص عمدا كان القتل او خطأ وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة ونحو ذلك مما كانت في شرائع السابقة فمن حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم يجب علينا توسعة وتخفيفا شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كان السبب معدوما في حقنا والحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة بل مجازا منه

قوله هذه اشارة الى الصلوة المقصورة او الى قصر الصلوة والتانيث باعتبار كونه صدقة وقوله فاقبلوا معناه فاعملوا بها واعتقدوا كما يقال فلان قبل الشرائع منه

قوله على ما ذكرنا في باب القياس اشارة الى ان المراد بتاثير الشيء ههنا هو اعتبار الشارع اياه بحسب نوعه او جنسه القريب
في الشيء الاخر لا الايجاد كما في العلل العقلية قوله وقد شنع بعض الناس وجه التشنيع بحسب الظاهر ظاهر لان قولنا ركن زايد بمنزلة
قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن ما يدخل في الشيء ومعنى الزايد ما لا يدخل فيه بل يكون خارجا ووجه التفصي انا لا نعني بالزايد ما يكون خارجا
عن الشيء بحيث لا ينتفي الشيء بانتفائه بل نعني ما لا ينتفي بانتفائه كذلك الشيء فمعنى الركن الزايد الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب
اعتبار الشارع وذلك ان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا ينتفي حكم المركب بانتفائه كان شبيها بالامر الخارج عن المركب فسمي زايدا بهذا
الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار الكيفية كالاقرار في الايمان او باعتبار الكمية كالاقل من الركعة ومن الاكثر بحيث يقال للاكثر حكم الكل بتوضيح

يكون التصدق ممن يلزم طاعته وموالاته نفسا او له ان يكون اسقاطا لا يحتمل التص
ولان الخيار انما يثبت للمتعبد اذا تضمن رفقا كما في الكفارة ش هذا دليل آخر على ان صلوة
المسافر رخصة اسقاط وموفق على قوله لقوله عليه السلام م والرفق منا متعين
في القصر ش فلا يثبت الخيار فيكون الرخصة رخصة اسقاط م اما صوم المسافر وافطاره
فلما فيهما تضمن رفقا ومشقة فان الصوم موافقة المسلمين اسهل وفي غير رمضان
الشق فالتخيير يفيد فافهم ش اجمال الصلوة ان كان الشق فثوابه اكمل
فيفيد التخيير قلنا الثواب الذي يكون باداء الفرض مساو فيهما واما القسم الثاني
م الحكم ش وهو الذي حكما يتلقى الشيء آخر م فالشيء المتعلق ان كان واحدا فالآخر فيتوقف
والا فان كان مؤثرا فيه على ما ذكرنا في القياس فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب
والا فان توقف عليه وجوده فشرط والا فلا اقل من ان يدل على وجوده فعلامة واما
الركن فما يقدم به الشرع وقد شنع بعض الناس على اصحابنا فيما قالوا الاقرار ركن
زايد والتصديق ركن اصلي فانه ان كان ش اي الاقرار م ركنا يلزم من انتفائه انتفاء
المركب كما ينتفي الفسخ بانتفاء الواحد فنعم ش الركن الزايد شيء اعتبره الشارع
في وجود المركب لكن ان عدم بناء على ضرورة فعل الشارع عدمه عفوا واعتبر المركب
موجودا حكما وقولهم للاكثر حكم الكل من هذا الباب وبه نظير اقضاء الانسان فان الرأس
ركن ينتفي الانسان بانتفائه واليد ركن لا ينتفي بانتفائه ولكن ينقص واما العلة
فاما علة اسما ومعنى وحكما ان يضاف الحكم اليها ش هذا تفسير العلة اسما وهي مؤثرة
فيه ش هذا تفسير العلة معنى م ولا يتراخى الحكم عنها ش هذا تفسير العلة حكما م كالبيع المطلق
للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص فعندنا هي مقارنة للمعلول كالعقلية وفرق
بعض مشايخنا رحمهم الله بينهما ش ان بين العلل العقلية والشرعية فقالوا المعلول
يقارن العلل العقلية وينفك عن الشرعية م واما اسما فقط كالمعلق بالشرط على ما يأتي

قوله على ما ذكرنا في آخر فصل مفهوم المخالفة من ان القياس ان لا يجوز شرط الخيار لما فيه من تعليق التمليك بالخطر الا ان الشارع
جوزه للضرورة وهي تندفع بدخوله في الحكم دون السبب الذي هو اكثر خطرا قوله ودلالة كونه علة لما كانت العلة اسما ومعنى
يتراخى حكمها كما في السبب احتيج الى وجه التفرقة بينهما والدلالة على ان البيع الموقوف او البيع بالخيار علة لا سبب وذلك انه اذا زال المانع
بان باذن المالك في بيع الفضولي وتمضي مدة الخيار او يجيز من له الخيار في بيع الخيار يثبت الحكم مستندا الى وقت العقد اي يثبت الملك
من حين الايجاب حتى يملكه المشتري بزوايده المتصلة والمنفصلة بتوضيح

واما اسما ومعنى كالبيع الموقوف والبيع بالخيار ش فمن حيث ان الملك يضاف اليه علة
اسما ومن حيث انه مؤثر في الملك علة معنى لكن الملك يتراخى عنه فلا يكون علة حكما م على ما ذكرنا
ان الخيار يدخل على الحكم فقط ش في آخر فصل مفهوم المخالفة م ودلالة كونه علة لا سببا
ان المانع اذا زال وجب الحكم به من غير الايجاب وكالاجارة فانه يصح تعجيل الاجرة ش تفريع على قوله
انه علة معنى حتى لو لم يكن علة لكذب لما صح التعجيل كالتكفير قبل الحنث عندنا م وليست علة حكما
لان المنفعة معدومة ش فيكون الحكم وهو ملك المنفعة متراخيا عن العقد فلا يكون علة حكما
م لكنها ش اي الاجارة م تشبه الاسباب لما فيها من الاضافة الى وقت مستقبل ش
كما اذا قال في رجب آجرت الدار من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فانه اذا زال
المانع ثبت حكمه من وقت البيع حتى يكون الزوايد الحاصلة في زمان التوقف للمشتري فهو
علة غير مشابهة بالاسباب بخلاف الاجارة وانما تشبه الاسباب لان السبب
الحقيقي لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة التي يتراخى عنها الحكم لكن اذا
لا يثبت من حين العلة تكون مشابهة للسبب لوقوع تخلل الزمان بينها وبين الحكم والتي
اذا ثبت حكمها يثبت في اول وقت لم يتخلل الزمان بينها وبين الحكم فلا يكون مشابهة للسبب
م وكذا كل ايجاب مضاف نحو انت طالق غدا ش فانه علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه
الاسباب م وكذا النصاب حتى يوجب صحة الايجاب الاداء فيتبين بعد الحول انه كان زكوة
ش لانه في اول الحول علة اسما للاضافة اليه ومعنى لكونه مؤثرا لان الغني يوجب مواساة
الفقراء وليس علة حكما لتراخي الحكم عنه لكنه مشابه بالاسباب لان الحكم متراخ الى
وجود النماء ولو لم يكن متراخيا اليه كان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب
ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا لكن النماء ليس بعلة
حقيقة لان النماء لا يستقل بنفسه بل هو وصف قائم بالمال فلا يصح ان يكون النماء تمام
المؤثر بل تمام المؤثر المال النامي ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب
تمام الوصف

قوله حتى يوجب صحة الاداء يعني لكون النصاب هو العلة من غير ان يكون للنماء دخل في العلية صح الاداء قبل تمام الحول ولكونه علة شبيهة بالاسباب لم يتبين كون المؤدى زكوة الا بعد تمام الحول وصف العلة في المال فاذا تم الحول والنصاب كامل فقد صار المؤدى زكوة لاستناد الوصف الى اول الحول وهو الاصل قبل تمام الوصف بعد موقوفا وبعد تمام الوصف يستند الوجوب الى قبل الاداء

لكان النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالمال لكن النماء شيئا مستقلا بنفسه
هو علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا فاذا كان للنماء شبهة العلية كان للنصاب
شبهة السببية م وكذا مرض الموت والجرح فانه يتراخى حكمه الى السراية وكذا
الرمي والتزكية عند ابي حنيفة رحمة الله عليه حتى اذا رجع ضمن وكذا كل ما هو علة العلة
كشراء القريب ش فان كل ذلك علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب وعلة العلة
انما تشابه السبب من حيث انه يتخلل بينها وبين الحكم واسطة واعلم ان الامام
في الاسلام رحمة الله عليه اورد للعلة اسما ومعنى لا حكما وهما لا يشابهان الاسباب ومنها
الاجارة وكذا الحاق مضاف والقصاص ومرض الموت والجرح وقد صرح في هذه الامور انها
علة اسما ومعنى لا حكما لكنها تشبه الاسباب ومنها علة العلة كشراء القريب فان الشراء
علة الملك والملك علة العتق وقد صرح فيها انها علة تشبه الاسباب لكنه لم يصرح انها
علة اسما ومعنى لا حكما والظاهر ان شراء القريب ليس علة اسما ومعنى لا حكما لان الحكم
غير متراخ عنه وانما يشابه الاسباب بتوسط العلة وهو الملك فقد جعل الامام في الاسلام
رحمة الله العلة المشابهة بالسبب قسما آخر لكنه لم اجعل كذلك لانها لا تخرج من الاقسام السبعة
التي ينحصر العلة فيها وذلك لانه ان لم يوجد الاضافة ولا التاثير ولا الترتيب لا يوجد العلية
اصلا وان وجد احدها منفردا يحصل ثلثة اقسام وان وجد الاجتماع بين الاثنين منها فثلثة
اقسام اخر وان وجد الاجتماع بين الثلثة فقسم آخر فحصل سبعة وقد علم من الامثلة المذكورة
ان العلة اسما ومعنى لا حكما قد يوجد مشابهتها السبب كالاجارة ونحوها وقد يوجد
بدونها كالبيع الموقوف وقد يوجد مشابهة السبب بدونها كشراء القريب واظن ان شراء
القريب علة اسما ومعنى وحكما لكنه يشبه السبب م واما ما له شبهة العلة بجزء
العلة فيثبت به ما يثبت بالشبهة كربوا النسية يثبت باحد الوصفين ش
وهو اما القدر او الجنس م واما معنى وحكما كالجزء الاخير من العلة كالقرابة والملك

اما المشقة في السفر والانزال في التقاء الختانين فالوقوف عليها ممكن لكن في اضافة
الحكم اليهما حرج لخفائهما م وبالتقسيم العقلي يقسمان علة معنى فقط وعلة حكما فقط
ولما جعلوا الجزء الاخير من العلة علة معنى وحكما لا اسما يكون الجزء الاول علة معنى لا
اسما وحكما ش فالقسم الذي ذكرناه وهو ما له شبهة العلة بجزء العلة يكون هذا
القسم بعينه م والعلة اسما وحكما ان كانت مركبة فالجزء الاخير علة حكما فقط ش
كالداعي مثلا ان كان مركبا من جزئين فالجزء الاخير علة حكما لا اسما ومعنى وانما لم ارادوا
بالعلة حكما ما يقارنه الحكم فالشرط كدخول الدار مثلا علة حكما م واما السبب فاعلم
انه لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم علة فان كانت مضافة اليه ش اي ان كانت العلة
مضافة الى السبب كوطئ الدابة شيئا فانه علة لهلاكه وهذه العلة مضافة لا تسوقها
وهو السبب م فالسبب في معنى العلة فيضاف الحكم اليه فجنى الدابة بسوق الدابة
وقودها وبالشهادة بالقصاص اذا رجع لا القصاص عندنا ش اي لا يجب القصاص
عندنا على الشاهد اذا شهدا ان زيدا قتل عمرا قصاصا ثم رجع الشاهد م لانه جزاء المباشرة
وشهادته انما صارت قتلا بحكم القاضي واختيار الولي وان لم يكن مضافة اليه ش اي العلة
مضافة الى السبب م هو ان تكون ش اي العلة م فعلا اختياريا فسبب حقيقة لا يضاف الحكم
اليه فلا يضمن ولا يشتركه في الغنيمة الدال على مال يسرقه وعلى حصن في دار الحرب ش اي
لا يضمن الدال على مال يسرقه السارق ولا يشتركه في الغنيمة الدال على حصن في دار
الحرب لانه توسط بين السبب والحكم علة هي فعل فاعل مختار وهو السارق في فصل
السرقة والغازي في الدلالة على الحصن فينقطع هذه العلة نسبة الحكم الى السبب م ولا اجنبي
ش اي لا يضمن قيمة الولد اجنبي م قال لامة تزوج هذه المرأة فانها حرة ففعل واستولدها
فاذا هي امة لا يضمن قيمة الولد بخلاف ما اذا زوجها الولي او الولد على هذا الشرط ولا يلزم
ان المودع او المحرم اذا دلا على الوديعة والصيد يضمنان مع انهما سببان لان المودع

لا بعض العلة حكما فقط الا ما يتوقف الحكم عليه ويتصل
به من غير اضافة والا كان بحيث يتصل به الاضافة اليه
الداعي الى الحكم اذ الاثر فالاخير منها السبب
علة حكما لوجود المقارنة لا اسما لعدم الاضافة اليه
ولا معنى لعدم الشرط الذي علق عليه الحكم كدخول
الدار فانه اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق
يتصل به الحكم من غير اضافة والاثر فيكون علة حكما فقط

ولما السبب الواقعة
واصطلاحا ما يكون طريقا
الى الحكم من غير ان يكون
مؤثرا

فاعلم انه
اعترض بين الا
وجوابه فان قوله
التمكن من تقسيم
السبب الى ما يضاف
اليه العلة والى ما
لا يضاف بلوجها

انما يضمن

انما يضمن بترك الحفظ الذي التزم والمحرم بازالة الامن اذا تقررت باتلافها بالقتل
ش اي اذا تقررت ازالة الامن وانما قال هذا لانه لما قال ان المحرم انما يضمن بازالة الامن
ورد عليه انه ينبغي ان يضمن بمجرد الدلالة لانه حصل ازالة الامن بمجرد الدلالة فقال انما يضمن
بازالة الامن اذا تقررت بكونها مفضية الى القتل او قبل الافضاء لم يصير سببا للهلاك
فلا يضمن ثم اقام الدليل على ان ازالة الامن سبب للضمان بقوله م فان الصيد محفوظ بالبعد
عن الناس بخلاف مال المسلم ش اي اذا دل السارق على مال المسلم لا يضمن فان كونه
محفوظا ليس لاجل البعد عن ايدي الناس فدلالته لا يكون ازالة الامن م وصيد الحرم
ش اي اذا دل عليه غير المحرم فانه لا يضمن لان كونه محفوظا ليس للبعد عن الناس بل لكونه
في الحرم م وترك دفع الاجنبي تسبيبا لتمكين الدافع فوجاء به نفسه لا يضمن ش لانه تخلل بين
السبب وهو دفع السكين الى الصبي وبين الحكم فعل فاعل مختار وهو قصد الصبي قتل نفسه
م وان سقط عن يده فجرحه ضمن ش لانه لم يتخلل هناك فعل فاعل مختار فيضاف
الحكم الى السبب وهو الدفع م ومنه ش اي من السبب م ما هو سبب مجاز كالتطليق
والاعتاق والنذر المعلق ش فالمعلق صفة للتطليق والاعتاق والنذر نحو ان
دخلت الدار فانت طالق ان دخلت فعبده حر ان دخلت فلله علي كذا م للجزاء ش متعلق
بقوله ما هو سبب فالجزاء وقوع الطلاق والعتق ولزوم المنذور م لانه ربما لا يوصل
اليه لان الشرط معدوم على خطر الوجود ش اي لان هذه الامور المعلقة ربما لا توصل
الى الجزاء الى الجزاء وهذا دليل على كونها سببا مجازا م وكاليمين بالله للكفارة ش
اي سبب للكفارة مجازا م لانها ش اي اليمين م للبر فلا يوصل الى الكفارة ش اذ الكفارة
تجب عند الحنث فلا يكون اليمين موصلة الى الكفارة فلا يكون سببا لها حقيقة
بل مجازا م ثم اذا وجد الشرط ش اي في صورة تعليق الطلاق والعتاق والنذر بالشرط م
يصير الايجاب السابق علة حقيقة بخلاف اليمين للكفارة فان الحنث علتها وعند الشافعي
رحمه الله

الا بخلاف صيد الحرم
تلويح

قوله فوجاء به من الوجاء وهو
الضرب بالنبوة او السكين
تلويح

فقوله للجزاء حال من التطليق وما عطف عليه
اي كالتطليق ونحوه حال كونها اسبابا للجزاء
ولو كان متعلق بقوله ما هو سبب على ان زعم المص
لكان المعنى ومنه ما هو سبب مجازا للجزاء كالطلاق
المعلق ونحوه وكاليمين للكفارة ورده وفساده
واضح تلويح

مع اسباب بطل معنى العلل حتى ابطل التعليق بالملك ش اذا ان قال لاجنبية ان نكحتك
فانت طالق او لعبده ان ملكتك فانت حر تكون باطلا لعدم الملك عند وجود
العلة م وجوز التكفير بالمال قبل الحنث ش لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد
السبب كالزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب م ثم عندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة
ش هذا الكلام متصل بقوله ومنه ما هو سبب مجاز م وهذا يبين في ان التنجيز هل يبطل
التعليق ام لا فعند زفر رحمه الله لا لانه لما لم يكن الملك والحل عند وجود الشرط قطعنا
الوجود ليصح التعليق شرطنا وجوده لما في الحال ليترجح جانب الوجود عند وجود الشرط
فكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال الحل ش صورة المسئلة اذا قال
لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لها انت طالق ثلاثا فعندنا يبطل التعليق
حتى ان تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار لا يقع الطلاق وعند زفر رحمه الله لا يبطل التعليق
فيقع الطلاق هو يقول شرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط لا عند التعليق
لان زمان وجود الشرط هو زمان وقوع الطلاق ووقوع الطلاق يفتقر الى الملك فاما
التعليق فلا افتقار له الى الملك حال التعليق فاذا علق بالملك كان ان تزوجتك فانت طالق
فالملك قطع الوجود عند وجود الشرط فيصح التعليق وان علق بغير الملك كان ان دخلت الدار
فانت طالق فشرط صحة التعليق وان علق بغير الملك وجود الملك عند وجود الشرط وذلك
غير معلوم فيستدل بالملك حال التعليق على الملك حال وجود الشرط بالاستصحاب واذا وجد
الملك حال التعليق صح ثم لا يبطله زوال الملك كما لا يبطله زوال الحل
الحل ايضا والمراد به زوال الحل ووقوع الطلاق الثلاث في قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له
من بعد حتى تنكح زوجا غيره م قلنا اليمين شرعت للبر فلا بد من ان يكون البر مضمونا
بالجزاء فيكون للجزاء شبهة الثبوت في الحال فلا بد من المحل ش فانه اذا قال ان دخلت
الدار فانت طالق فالوضع ان لا تدخل الدار لانها ان دخلت يترتب عليه هذا الامر المخوف اي الجزاء

قوله اما عندنا لهذا المجاز اي للمعلق بالشرط الذي سميناه سببا مجازا شبهة الحقيقة اي حقيقة كونه علة حقيقة من حيث الحكم وعند زفر هو مجاز محض وهذا الخلاف يظهر في مسئلة ابطال تنجيز الطلاق تعليقه وقد ذكر في الكتاب استدلال زفر على عدم الابطال او لا وللمص على الابطال ثانيا وجوابه عن استدلال زفر ثالثا

ويكون الجزاء وهو وقوع الطلاق مانعا من تفويت البر كالضمان يكون مانعا من
الغصب فالمراد يكون البر مضمونا م فيبطله زوال الحل لا زوال الملك ش اي
يبطل التعليق زوال الحل وهو ان يقع الثلث لا زوال الملك وهو ان يقع دون
الثلث لانه يمكن له الرجوع اليها فاما على ان قوله ان دخلت الدار فانت طالق توقف
صحة هذا التعليق على وجود النكاح فيكون مقتصرا على الطلقات التي يملكها بعد النكاح اما الطلقات التي يملكها بالنكاح صح
بعد الثلث فالمراة اجنبية عن الزوج في تلك الطلقات م فاما التعليق بالتزوج
فان البر فيه مضمون لوجود الملك عند الشرط ش م في الشرط فيه بمعنى العلة
وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها م فلا حاجة الى اثبات تلك الشبهة ليكون
البر مضمونا ش م المراد بتلك الشبهة ما ذكرنا من شبهة الحقيقة ليكون للجزاء شبهة
الثبوت في الحال ليكون البر مضمونا م واعلم ان لكل من الاحكام سببا ظاهرا يترتب
الحكم عليه على ما مر في فصل الامر فسبب الوجوب للايمان بالله تعالى حدوث العالم ولما
كان هذا السبب في الافاق والانفس موجودا ايما يصح ايمان الصبي وان لم
يخاطب به وللصلوة الوقت على ما مر وللزكوة ملك المال ش اعلم انه ورد على
سببية النصاب للزكوة اشكال وهو ان تكرر الوجوب بتكرر وصف يدل
على سببية ذلك الوصف وهنا الوجوب يتكرر بالحول فيجب ان يكون الحول
سببا لا النصاب فلدفع هذا الاشكال قال م الا ان الغنى لا يكمل الا بالمال تام
والنماء بالزمان فاقيم الحول مقام النماء فيتجدد المال تقديرا بتجدد الحول
فيتكرر الوجوب بتكرر المال تقديرا وللصوم ايام شهر رمضان كل يوم لصومه
ولصدقة الفطر راس يمونه ويلي عليه وانما الفطر شرط لقوله عم ادوا
عمن تمونون وعن ايما لانتزاع الحكم عن السبب اولان يجب عليه فيؤدي عنه
كما في العاقلة والشابط لعدم الوجوب على العبد والصبي والفقير والكافر فيثبت

كون جميع ما سوى الله من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم والمناسبة علما لانه علم على وجود الصانع به يعلم ذلك

وعن اما لانتزاع الحكم يعني ان كلمة عن تقول على انتزاع الشيء عن الشيء وانفصاله عنه لانها للبعد والمجاوزة فاذا وصلت صلة للاداء فمعنى الاستعمال يقال ادى الحكم عن الاصل اي انتزع الحكم عن الاصل وانفصل عنه لانتزاع الحكم عن الخراج على عمل قد اداه عنه الزكاة عن ماله والخراج عن ارضه او يكون للدلالة على ان الوجوب عليه عمل قد اداه عنه غيره كانه نائب عنه كما يقال ادى العاقلة الدية عن القاتل

قوله فهذا الدليل اقوى اشارة الى دفع ما يتوهم من الترجيح بكثرة الادلة وهو ان دليل سببية الفطر هو الاضافة فقط ودليل سببية الراس هو الاضافة وغيره فصرح بانه ترجيح بالقوة قوله وايضا وصف المؤنة يرجح سببية الراس لان تعليق الحكم بوصف المؤنة في قوله عم ادوا عمن تمونون يشعر بان هذه الصدقة تجب بوجوب المؤن والاصل في وجوبه المؤن راس يلي عليه كما في العبيد والبهائم ففيه تنبيه ايضا على اعتبار المؤنة والولاية توضيح

الاول وايضا يتضاعف الواجب بتضاعف الراس والاضافة الى الفطر يعارضه
الاضافة الى الراس وهي تحتمل الاستعارة ايضا بخلاف تضاعف الوجوب ش
هذا جواب عن سوال وهو ان الاضافة آية السببية والصدقة تضاف الى الفطر
فيدل على سببية الفطر فاجاب بان الصدقة تضاف الى الراس ايضا فاذا تعارضتا
تساقطا ونحن نتمسك على سببية الراس بالتضاعف فهذا الدليل اقوى من الاضافة
لان الحكم قد يضاف الى غير السبب مجازا وهذا المجاز لا يجري في التضاعف م وايضا
وصف المؤنة ش اي في قوله عم ادوا عمن تمونون م يرجح سببية الراس ويرجح ايضا
واما الوقت والاستطاعة فشرط وللعشر الارض النامية بحقيقة الخارج ولهذا
الاعتبار هو مؤنة الارض وباعتبار الخارج وهو تبع الارض ش حال عن الخارج
م عبادة ش اي العشر عبادة لان العشر جزء من الخارج فاشبه الزكوة
فانها جزء من النصاب م وكذا الخراج ش اي سببية الارض النامية م
الا ان النماء يعتبر فيه تقديرا بالتمكن من الزراعة فصار مؤنة باعتبار الاصل
ش وهو الارض م عقوبة باعتبار الوصف ش وهو التمكن من الزراعة م
لان الزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فصار سببا للمذلة ولذلك
لم يجتمعا عندنا ش اي لاجل ثبوت وصف العبادة في العشر وثبوت وصف
العقوبة في الخراج لم يجتمع العشر والخراج عندنا خلافا للشافعي م وللطهارة
ارادة الصلوة والحدث شرط وللحدود والعقوبات ما نسبت اليه من سرقة
وقتل وللكفارات ما نسبت اليه من امر دائر بين الحظر والاباحة وللشرعيات المعاملات
البقاء المقدر ش اي للعالم م وللاختصاصات الشرعية التصرفات المشروعة
كالبيع والنكاح ونحوهما واعلم ان ما يترتب عليه الحكم ان كان شيئا لا يدرك
العقل تاثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلوة يخص باسم السبب

قوله واعلم لما كان المتعارف في العلة والسبب ما يكون له نوع تاثير ولا يوجد ذلك في بعض ما جعل علة وسببا للاحكام وكان المصطلح فيما سبق ان للعلة تاثيرا دون السبب وكان بعض ما سبق علة ايضا سببا قد جعله فيما سبق علة وبقي كونه سببا اشار هنا الى اختلاف الاصطلاحات ازالة للاستبعاد وبقي لوازم الاصطلاحات ما قوذه من اطلاقات التقوم والاختصاصات وهذه

قوله وهو اي الشرط المحض اما حقيقي يتوقف عليه الشيء في الواقع او بحكم الشارع حتى لا يصح الحكم بدونه اصلا كالشهود للنكاح او الاعذار تعذره كالطهارة للصلوة واما جعلي يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته اما بكلمة الشرط مثل ان تزوجتك فانت طالق او بدلالة كلمة الشرط بان يدل الكلام على التعليق دلالة الشرط عليه مثل المراة التي انزوجها طالق لانه في معنى ان تزوجت امراة فهي طالق باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط
قوله وقدم اشارة الى بيان اثر الشرط الجعلي وانه ليس بمنزلة الشرط الحقيقي بحيث لا يصح الحكم بدونه تلويح

140

وان كان بصنعه فان كان العوض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة
ويطلق عليه اسم السبب ايضا مجازا وان لم يكن هو العوض ش كالشراء للملك
المتعة فان العقل لا يدرك تاثير لفظ اشتريت في هذا الحكم وهو بصنع المكلف
وليس العوض من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة م فهو سبب وان ادرك
العقل تاثيره كما ذكرنا في القياس يخص باسم العلة واما الشرط فهو اما شرط
محض وهو حقيقي كالشهادة للنكاح والوضوء للصلوة او جعلي وهو بكلمة
الشرط او دلالتها نحو المراة التي انزوجها طالق وقد مر ان اثر التعليق عندنا
منع العلية وعند منع الحكم واما شرط في حكم العلة وهو شرط لا يعارضه
علة تصلح ان يضاف الحكم اليها فيضاف اليه كما اذا رجع شهود الشرط وحدهم
ضمنوا وان رجعوا مع شهود اليمين يضمن الكل فقط كما اذا اجتمع السبب والعلة
كشهود التخيير والاختيار ش كما اذا شهد شاهدان على ان الزوج خير امراته
واخوان بان المراة اختارت نفسها فقضى القاضي بوقوع الطلاق ثم رجع
الفريقان يضمن شهود الاختيار فشهود التخيير سبب وشهود الاختيار علة
م فان قال ان كان فيد عبدي عشرة ارطال فهو حر ثم قال وان علة احد فهو حر
فشهد شاهدان انه عشرة ارطال فقضى القاضي بعتقه ثم علة فاذا هو ثمانية
يضمنان قيمته عند ابي حنيفة لان القضاء بالعتق ينفذ ظاهرا وباطنا عنده
والعلة لا تصلح لضمان العتق ش العلة قضاء القاضي وانما لا يصلح للضمان
لكونه غير متعد فانه قضى بناء على شهادة شاهدين م بخلاف رجوع
الفريقين ش اي شهود اليمين وشهود الشرط فان العلة تصلح للضمان
لانها اثبتت العتق بطريق التعدي م وعندهما لا يضمنان لان القضاء
لا ينفذ في الباطن فيعتق بحل القيد وكذا حافر البئر ش عطف على

قوله بخلاف ما اذا اوقع نفسه في بئر العدوان فانه لا ضمان على الحافر لان الايقاع علة متعدية صالحة للاضافة فلا تضاف الى الشرط
قوله واما وضع الحجر يعني ان هذه الامور طرق مفضية الى التلف فيكون اسبابا لها حكم العلل بخلاف الحفر فانه ازالة للمانع اعني
امساك الارض فيكون شرطا صح

المثالين المذكورين ومما رجوع شهود الشرط ومسئلة القيد والتشبيه
في ان هناك شرطا لا يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها والشرط هو الحفر
لان علة السقوط هو الثقل لكن الارض مانع من السقوط فازالة المانع صارت
شرطا للسقوط ثم بين ان العلة لا تصلح لاضافة الحكم وهو الضمان اليها بقوله م
فان الثقل علة السقوط وهو امر طبعي والمشي مباح فلا يصلح لاضافة الحكم
فيضاف الى الشرط س لان صاحب الشرط متعد لان الضمان فيما اذا حفر في
غير ملكه م بخلاف ما اذا اوقع نفسه واما وضع الحجر واشراع الجناح والحائط المائل
بعد الاشهاد فمن قسم الاسباب واما شرط في حكم السبب وهو شرط اعترض
عليه فعل مختار غير منسوب اليه كما اذا حل قيد عبد الغير فابق لا يضمن عندنا فان
الحل لما سبق الاباق الذي هو علة التلف صار كالسبب فانه يتقدم على
صورة العلة والشرط يتاخر عنها وكذا اذا فتح باب قفص او اصطبل خلافا
لمحمد رح له ان فعل الطير والبهيمة هدر فاذا خرجا على فور الفتح يجب الضمان كما
في سيلان ماء الزق فان النفار للطير طبيعي كالسيلان للماء ولهما انه هدر في
اثبات الحكم لا في قطعه عن الغير كالكلب يميل عن سنن الارسال واذا قال الولي
سقط وقال الحافر اسقط نفسه فالقول له س اي للحافر م لانه يدعي صلاحية
العلة للاضافة وقطع الاضافة عن الشرط فهو متمسك بالاصل بخلاف الجارح اذا
ادعى الموت بسبب آخر لانه صاحب علة واما شرط اسما لا حكما كما اذا علق الطلاق
بشرطين فاولهما وجودا شرط اسما لا حكما حتى اذا وجد الاول في الملك لا الثاني
لا تطلق وبالعكس تطلق خلافا لزفر س صورته ان يقول لامراته ان دخلت هذه
الدار وهذه الدار فانت طالق فابانها فدخلت احديهما ثم تزوجها فدخلت
الاخرى يقع الطلاق عندنا م لان الملك شرط عند وجود الشرط لصحة الجزاء لا لصحة الشرط

فيشترط

فيشترط عند الثاني لا الاول واما العلامة فقد ذكروا في نظير ما الاحصان للرجم
لان الشرط ما يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد مؤدوجوده متاخر عن وجود
صورة العلة كدخول الدار مثلا وهنا علية الزنا لا يتوقف على احصان يحدث
متاخرا اقول ما ذكروا س وهو ان الشرط امر متاخر عن وجود صورة العلة
ويمنع انعقاد العلة الى ان يوجد م هو تفسير الشرط التعليقي لا الشرط المانع
كالشهادة للنكاح والعقل للتصرفات ونحوهما س كالوضوء للصلوة وطهارة
الثوب والمكان والبدن لها فالشرط التعليقي متاخر عن صورة العلة
اما الشرط الحقيقي فلا يجب تاخيره عن وجود العلة كالعقل والوضوء وغيرهما
فكون الاحصان متقدما لا يدل على انه ليس بشرط وهذا الاشكال اختلج في
خاطري والجواب عنه ان الشرط اما تعليقي واما حقيقي والحقيقي قسمان
احدهما ان يكون الشرط متاخرا عن العلة كحفر البئر وقطع حبل القنديل والآخر
ان يكون متقدما كالوضوء للصلوة والعقل للتصرفات فاما ما هو متاخر
اقوى مما هو متقدم لان الحكم مقارن للشرط الذي هو متاخر عن صورة
العلة فيضاف الحكم اليه فهو شرط في معنى العلة بخلاف الشرط الذي هو متقدم
فالاحصان هو الشرط الذي يكون متقدما على العلة ويسمى هذا الشرط
علامة واذا لم يكن الحكم مضافا اليه لا يكون في حكم العلة فيمكن ان يثبت بشهادة
الرجال مع النساء مع انه لا يثبت العلة وهو الزنا بدون الشهادة ولما كان لي
نظر في كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة قلت م ثم ان كان الاحصان
علامة لا شرطا س اي على تقدير كونه علامة لا شرطا في معنى العلة م يثبت
بشهادة الرجال مع النساء قال فيجب ان يثبت ايضا بشهادة كافرين
شهدا على عبد مسلم زنى ومولاه كافر انه اعتقه س اي لما ذكرنا ان الاحصان

اعني ما يتوقف عليه الشيء عقلا او شرعا فقد يتقدم على صورة العلة كشرط الصلوة وقد يتاخر عنها كالحفر وهو قطع الحبل المانع عن وجود ثقل العلة وقد يكون مقارنا كالشرط الذي هو تعليق زيد وقطع الحبل المانع عن وجود ثقل الحجر والمتاخر يسمى علامة وحاصل المتقدم لعدم تعارضه شرط الا انه يسمى علامة لمناسبته العلامة في عدم الاتصال بالحكم صح

يثبت بشهادة النساء مع الرجال مع ان الزنا لا يثبت بها ينبغي ان يثبت الاحصان
بشهادة الكافر فيما اذا شهدا على عبد مسلم زنى بان مولاه اعتقه والى ان
مولاه كافر فيكون الشهادة على المولى الكافر فتقبل فيثبت عتقه والحرية
من شرايط الاحصان فيثبت احصانه بشهادة الكافر م قلنا لشهادة
النساء خصوص بالمشهود به دون المشهود عليه س اي في عدم القبول فان العقوبات
لا تثبت بشهادة الرجال مع النساء م فانها لا تثبت العقوبة وههنا لا تثبتها لان
الاحصان ليس الا علامة لكن يتضمن ضررا بالمشهود عليه س وهو تكذيبه ورفع
انكاره م وهو يصلح لذلك س اي شهادة الرجال مع النساء يصلح للضرر على
المشهود عليه وهو المسلم م وشهادة الكفار بالعكس فانها لا تصلح على المسلم وهي تتضمن
ضررا بالمسلم س اي شهادة الكفار في هذه الصورة تتضمن ضررا بالمسلم وهو
العبد الذي اثبتوا حريته ليثبت عليه الرجم م فلا يصلح لذلك س اي لا يصلح شهادة
الكفار للاضرار بالمسلم وهو ما ذكرنا من تكذيبه ورفع انكاره م وعلى هذا س
اي بناء على ان العلامة ليست في حكم العلة فيجوز ان يثبت بما لا يثبت به العلة
م قالا ان شهادة القابلة على الولادة تقبل على الولاد من غير فراش س
اي في المبتوتة والمتوفى عنها زوجها م ولا حبل ظاهر س عطف على قوله من غير
فراش م ولا اقرار به س عطف على قوله ولا حبل اي بلا اقرار الزوج بالحبل
م لانه لم يوجد هنا س اي في شهادة القابلة م الا تعيين الولد وهي
مقبولة فيه س اي شهادة القابلة في تعيين الولد م فاما النسب فانما يثبت
بالفراش السابق فيكون اتصال علامة للعلوق السابق وعند ابي حنيفة هي
لا تقبل لانه اذا لم يوجد سبب ظاهر كان النسب مضافا الى الولادة فشرط لاثباتها
كمال الحجة بخلاف ما اذا وجد احد الثلثة س وهو اما الفراش او الحبل الظاهر

مقبولة صح

او اقرار

وجه ايراد هذه المسئلة ههنا ان الولادة علامة لثبوت النسب وان جعلت شرطا تعليقيا فيعتبر عندهما جانب كونه علامة
حتى يثبت بشهادة امراة فيثبت ما يتبعها من الطلاق وغيره وعنده يعتبر جانب الشرطية حتى لا يثبت في حق الطلاق الا بشهادة
رجلين او رجل وامراتين ولا امتناع في ثبوت الولادة في حق نفسها لا في حق وقوع الطلاق تمت

او اقرار الزوج بالحبل م واذا علق بالولادة طلاق تقبل شهادة امراة عليها
في حقه س اي في حق الطلاق م عندهما لانه لما ثبت الولادة بها يثبت ما كان
تبعا لها لا عند ابي حنيفة لان الولادة شرط للطلاق فيتعلق بها الوجود فيشترط
لاثباته س اي لاثبات الشرط م ما يشترط لاثبات حكمه س وهو الطلاق م كما
في العلة س فانه يشترط لاثبات العلة ما يشترط لاثبات حكمها م على ان هذه الحجة
ضرورية فلا يتعدى س اي شهادة المراة الواحدة حجة ضرورية لا تقبل الا فيما
لا يطلع عليه الرجال وهو الولادة فلا يتعدى عنه الى ما لا ضرورة فيه وهو الطلاق لان
الطلاق مما يطلع عليه الرجال فلا يقبل فيه شهادة الواحدة م كما في شهادة المراة
على ثيابة امته بيعت على انها بكر في حق الرد س فان شهادة المراة لا تقبل
في حق الرد وان كانت مقبولة في حق البكارة والثيابة فكذا هنا م بل يكلف البائع
وقال الشافعي هو الاصل في المسلم العفة فالقذف كبيرة ثم العجز عن اقامة
البينة يعرف كذلك اي كونها كبيرة س اي يتبين بالعجز عن اقامة البينة ان القذف
حين وجد كان كبيرة م لانه يصير كبيرة عند العجز فيكون العجز علامة لجنايته
فيثبت سقوط الشهادة وهو حكم شرعي سابقا عليه س اي على العجز عن
اقامة البينة فبمجرد القذف تسقط الشهادة عند الشافعي وان لم يجلد وعندنا
لا تسقط شهادته بمجرد القذف بل انما تسقط اذا تحقق العجز عن اقامة البينة
فاقيم عليه الجلد م بخلاف الجلد اذ هو فعل حسي س اي لا يمكن اقامة الجلد
سابقا على العجز عن اقامة البينة فانه فعل حسي لا مرد له فان اقيم الجلد
قبل العجز فربما يكون بغير حق اما عدم قبول الشهادة فانه حكم شرعي يمكن سبقه
فان تحقق العجز يظهر ان عدم قبول الشهادة كان ثابتا حين القذف وان
لم يتحقق العجز يظهر انه كان مقبول الشهادة وكان صادقا في ذلك القذف

قوله قلنا يعني لانم ان القذف في نفسه كبيرة موجبة لرد الشهادة بل هو متردد بين ان يكون جناية فيكون فسقا وبين ان يكون حسبة لله منعا للفاحشة ولو كان في نفسه كبيرة وفاحشة لم يكن الشهادة عليه مقبولة اصلا

م قلنا القذف في نفسه ليس كبيرة فان الشهادة عليه مقبولة حسبة س اي حسبة لله تعالى م وهو س اي القذف م لا يخلو الا ان يوجد الشهود فاذا مضى زمان يتمكن من احضارهم ولم يحضر صار كبيرة فيكون العجز شرطا س اي لرد القاضي شهادة الرامي م والعفة اصل لكن لا يصلح لاثبات رد الشهادة ش لما عرف ان الاصل لا يصلح حجة للاثبات بل للدفع فقط م ثم ان اتى بالبينة س على الزنا من غير تقادم العهد م بعد ما جلد يبطل رد شهادته ويجلد الزاني وان تقادم العهد س اي اذا اتى بالبينة على الزنا بعد ما جلد الرامي لكن بعد تقادم العهد م يبطل الرد س اي رد شهادة الرامي م ولا يثبت الحد س اي حد الزنا على المقذوف لان تقادم العهد صار شبهة في درء الحد م

باب المحكوم به

م وهو قسمان ما ليس له الا وجود حسي وماله وجود آخر شرعي فالاول بعد ان يكون متعلق حكم شرعي اما ان يكون سببا لحكم آخر او لم يكن كالزنا فانه حرام وهو سبب لوجوب الحد وكالاكل ونحوه وكذا الخ كالبيع فانه مباح وهو سبب لحكم آخر وهو الملك و كالصلوة س المحكوم به وهو فعل المكلف قسمان ما ليس له الا وجود حسي كالزنا والاكل وماله وجود شرعي مع وجوده الحسي فالمحكوم به لا بد ان يكون متعلقا بحكم شرعي فبعد ان يكون كذلك لا يخلو من ان يكون سببا لحكم شرعي آخر او لم يكن فهذه اربعة انواع الاول ما ليس له الا وجود حسي وهو متعلق بحكم شرعي وسبب لحكم شرعي آخر كالزنا فانه حرام وسبب لحكم شرعي وهو وجوب الحد والثاني ما ليس له الا وجود حسي وهو متعلق لحكم شرعي لكنه ليس سببا لحكم شرعي كالاكل اما كونه متعلقا لحكم شرعي فلان الاكل تارة واجب واخرى حرام والثالث ماله وجود شرعي وهو متعلق لحكم شرعي وليس سببا لحكم شرعي كالصلوة

م والوجود

ثم ماله وجود شرعي ان وجد بجميع اركانه وشرائطه مع اوصاف اخر معتبرة في الشرع في ذلك الفعل لكن لا من حيث انها ذاتية لها فهو صحيح بالاصل والوصف وهو المراد بالصحيح عند الاطلاق وان وجدت الاركان والشرائط دون الاوصاف المعتبرة الغير الذاتية كالبيع بالخمر او الخنزير يسمى فاسدا من قولهم فسد الجوهر اذا ذهب رونقه وطراوته وبقي اصله وان انتفى شيء من الاركان والشرائط يسمى باطلا كجميع المضامين والملاقيح لانتفاء الركن وكالنكاح بلا شهود لانتفاء الشرط

م والوجود الشرعي بحسب اركان وشرائط اعتبرها الشرع فان وجدت فان حصل معها الاوصاف المعتبرة شرعا الغير الذاتية يسمى صحيحا والا فاسدا س اي ان لم يحصل معها الاوصاف المذكورة يسمى فاسدا م وان لم توجد س اي الاركان والشرائط م يسمى باطلا والفاسد صحيح باصله دون وصفه فاما الصحيح المطلق فيراد به الاول س اي ما وجدت الاركان والشرائط وحصل الاوصاف المذكورة م ثم المحكوم به اما حقوق العباد او ما اجتمعا فيه والاول غالب او ما اجتمعا فيه والثاني غالب اما حقوق الله تعالى فثمانية عبادات خالصة كالايمان وفروعه وكل مشتمل على الاصل والملحق به والزوائد فالايمان اصله التصديق والاقرار ملحق به حتى ان تركه مع القدرة عليه لم يكن مؤمنا عند الله تعالى وعند الناس ومدارا عند بعض علمائنا اما عند البعض فالايمان التصديق والاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية وهو اصل في حق الاحكام الدنيوية س اي الاقرار اصل في حق الاحكام الدنيوية م اتفاقا حتى صح ايمان المكره في حق الدنيا ولا يصح ردته وزوائد الايمان الاعمال وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر فلم يشترط لها كمال الاهلية ومؤنة فيها عقوبة كالخراج فلا يبتدأ على المسلم لكن يبقى لانه س اي الخراج م لما تعقب بين الامرين س اي بين العقوبة والمؤنة م لا يبطل بالشك على ان الوصف الاول س وهو المؤنة م غالب س على ما سبق انه مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف م ومؤنة فيها عبادة كالعشر فلا يبتدأ على الكافر لكن يبقى عند محمد رح كالخراج على المسلم وعند ابي يوسف يضاعف لان فيه س اي في العشر م معنى العبادة والكفر ينافيها من كل وجه فاما الاسلام فلا ينافي العقوبة من كل وجه فيضاعف ازمى س اي المضاعفة م اسهل من الابطال اصلا س اعلم ان محمدا قاس ابتداء العشر على الكافر

على الكافر على ابقاء الخراج على المسلم فقال ابو يوسف رح ان في العشر معنى العبادة
والكفر ينافيها بالكلية فيجب تغيير العشر اما الخراج فلان فيها معنى العقوبة و
الاسلام لا ينافي العقوبة من كل وجه فيبقى الخراج على المسلم وقوله فيضاعف كلمة
التعقيب وهي الفاء يرجع الى قوله والكفر ينافيها فلا بد من تغيير العشر المضاعفة
اسهل من الابطال فيضاعف اذ هي في حقه تشرع في الجملة م وعند ابي حنيفة رح
ينقلب خراجا اذ التضعيف امر ضروري فلا يصار اليه مع امكان الاصل وهو
الخراج لان التضعيف ثبت باجماع الصحابة رض بخلاف القياس مع قوم
باعيانهم لان تلك الطائفة كفار لا يؤخذ منهم الجزية وغيرهم من الكفار يؤخذ
منهم الجزية فلا يكونون في حكمهم م وحق قائم بنفسه اي لا يجب في ذمة احد كخمس الغنائم
والمعادن وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث بالقتل فلا يجب
في حق الصبي لانه لا يوصف بالتقصير والبالغ الخاطئ مقصر فلزمه الجزاء القاصر و
لا بالقتل بسبب اي لا يثبت حرمان الميراث في القتل بسبب كحفر البئر ونحوه
م والشاهد اذا رجع لانه اي حرمان الميراث م جزاء المباشرة وحقوق دائرة
بين العبادة والعقوبة كالكفارات فلا تجب على المتسبب كمن حفر البئر م لانها اي
الكفارات م جزاء الفعل والصبي اي لا تجب الكفارات على الصبي م لانه لا يوصف
بالتقصير خلافا للشافعي رح فيهما اي في المتسبب والصبي م لانها عند ضمان المتلف
وهذا لا يفتح في حقوق الله تعالى والكافر اي لا تجب الكفارات على الكافر م
لوصف العبادة وهي اي العبادة م فيها غالبة اي في الكفارات
م الا كفارة الظهار فان وصف العقوبة غالبة فيها م لانه اي الظهار م
منكر من القول وزور وكذا كفارة الفطر اي وصف العقوبة غالبة فيها
م لقوله عم فعليه ما على المظاهر ولاجماعهم على انها لا تجب على الخاطئ ولان

الافطار

الافطار عمدا ليس فيه شبهة الاباحة اي ثم ورد على هذا ان الافطار عمدا لما لم
يكن فيه شبهة الاباحة ينبغي ان يكون كفارة الفطر عقوبة محضة فلدفع هذا الاشكال قال
م لكن الصوم لما كان حقا غير مسلم الى صاحبه ما دام فيه فلا يكون الافطار ابطال
حق ثابت بل هو منع عن تسليمه الى المستحق فاوجبنا الزاجر بالوصفين اي ما
يكون عقوبة وجوبا وعبادة اداء م كاقامة الحدود ولم نجد على العكس اي
اي لم نجد في الشرع ما هو عقوبة اداء وعبادة وجوبا وانما قال هذا جوابا لمن يقول
لم لم يعكس م حتى تسقط بالشبهة كالحدود اي تفريع على ان كفارة الفطر
عقوبة م وبشهادة قضاء القاضي في المنفرد اي المنفرد برؤية هلال رمضان
اذا رد القاضي شهادته وقضى ان اليوم من شعبان فافطر بالوقاع عامدا فلا
يجب عليه الكفارة عندنا خلافا للشافعي رح م وتسقط اذا افطرت ثم حاضت
او مرضت وكذا اذا اصبح صائما ثم سافر فافطر واما حقوق العباد فاكثر من
ان تحصى وما اجتمعا فيه والاول غالب جدا كالقذف وما اجتمعا فيه والثاني غالب
القصاص واما حد قاطع الطريق فالحق فيه لله تعالى عندنا وهذه الحقوق
تنقسم الى اصل وخلف ففي الايمان اصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار خلفا
في احكام الدنيا اي صار الاقرار المجرد قائما مقام الاصل في احكام الدنيا م ثم اداء
احد ابوي الصغير خلفا عن اداءه حتى لا يعتبر التبعية اذا وجد اداؤه اي
لما كان اداؤه اصلا واداء الوالدين خلفا فاذا وجد الاصل وهو اداء الصغير
العاقل لا يعتبر التبعية فيحكم بايمانه اصالة لا بكفره تبعية م ثم تبعية اهل الدار
والعاقلين خلفا عن اداء احدهما اذا عدما اي اذا عدم الابوان م وكذا
الطهارة والتيمم لكنه اي التيمم م خلف مطلق عندنا بالنص اي اذا عجز
عن استعمال الماء يكون التيمم خلفا عن الماء مطلقا فيجوز اداء الفرائض بتيمم واحد

قوله وشرط الخلفية اى لابد فى ثبوت الخلف من امكان الاصل ليصير السبب منعقدا للاصل ثم عدم الاصل فى الحال لعارض
اذ لا معنى للمصير الى الخلف مع وجود الاصل مثلا ارادة الصلوة انعقدت سببا للوضوء لامكان حصول الماء بطريق
الكراة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم وهذا كما اذا حلف ليمس السماء فان اليمين قد انعقدت موجبة للبر لامكان مس السماء
فى الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم الى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما اذا حلف على شئ ما كان او ثبوت لم يكن فى
الزمان الماضى فانه لا تثبت الكفارة لعدم امكان البر على ما سبق تحقيق ذلك

كما يجوز بوضوء واحد م وعندنا خلف ضرورى س اى التيمم خلف عن الماء عند الشافعى
عند العجز بقدر ما يندفع به الضرورة م حتى لم يجز اداء الفرائض بتيمم واحد وقال
س عطف على قوله لم يجز م فى اناءين نجس وطاهر يتحرى ولا يتيمم فيتوضأ
بماء يغلب على ظنه طهارته ولا يتيمم بناء على ان التيمم خلف ضرورى ولا ضرورة
ههنا م وعندنا يتيمم اذا ثبت العجز بالتعارض س اى بين النجس والطاهر ولا
احتياج الى الضرورة فانه خلف مطلق لا ضرورى م عندنا التراب خلف عن الماء
س فبعد حصول الطهارة كان شرط الصلوة موجودا فى كل واحد منهما بكماله
م فيجوز امامة المتيمم للمتوضى س كامامة الماسح للغاسل م وعند محمد وزفر
التيمم خلف عن التوضى فلا يجوز س لان المتوضى صاحب اصل والمتيمم صاحب خلف
فلا يبنى صاحب الاصل القوى صلوته على صاحب الخلف الضعيف كما لا يبنى المصلى ركوع
وسجود على المومى م وشرط الخلفية امكان الاصل ليصير السبب منعقدا له ثم عدمه
لعارض كما فى مسئلة مس السماء بخلاف الخمس

باب المحكوم عليه

ولا بد من اهليته للحكم وهى لا تثبت الا بالعقل فانوا هو نور يضئ به طريق يبتدا به
من حيث ينتهى اليه درك الحواس فيتبدى المطلوب للقلب اى نور يحصل باشراق
العقل الذى اخبر النبى عم انه من اوايل المخلوقات فكما ان العين مدركة بالقوة
فاذا وجد النور الحسى يخرج ادراكها الى الفعل فكذا القلب اى النفس الانسانية
مع هذا النور العقلى وقوله طريق يبتداء به فابتداء درك الحواس ارتسام المحسوس
فى الحاسة الظاهرة ونهاية ارتسامه فى الحواس الباطنة وح بداية تعرف القلب فيه
بواسطة العقل بان يدرك الغايب من الشاهد او ينتزع الكليات من تلك الجزئيات
المحسوسة ولهذا التصرف مراتب استعداد لهذا الانتزاع ثم علم البديهيات
على وجه يوصل الى النظريات منها ثم استحضارها بحيث لا تغيب

وهذا نهاية ويسمى العقل المستفاد والمرتبة الثانية هى مناط التكليف
س اى ما ذكرنا من تعريف العقل اورده مشايخنا فى كتبهم ومثلوه بالشمس
كما ذكرنا فى المتن وهذا يناسب لما قال الحكماء والتمثيل بعينه مسطور فى كتب
الحكمة واعلم انهم اطلقوا العقل على جوهر مجرد غير متعلق بالبدن تعلق التدبير
والتصرف وقد ادعوا ان اول شئ خلقه الله تعالى هذا الجوهر وقد قال عم
اول ما خلق الله تعالى العقل فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا الجوهر الذى
اخبر النبى عم انه من اوايل المخلوقات فيكون المراد بالنور المنور كما فسر قوله
الله نور السموات وايضا قد يطلق العقل على الاثر الفايض من هذا الجوهر
فى الانسان فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا المعنى وبيانه ان النفس الانسانية
مدركة بالقوة فاذا اشرق عليها الجوهر المذكور خرج ادراكها من القوة الى
الفعل بمنزلة الشمس اذا اشرقت فرج ادراك العين من القوة الى الفعل فالمراد
بالعقل هذا النور المعنوى الذى حصل باشراق ذلك الجوهر وقد يطلق
العقل على قوة للنفس بها تكتسب العلوم وهى قابلية النفس اشراق ذلك
الجوهر ولها اربع مراتب كما ذكرت فى المتن فيسمى الاول العقل الهيولانى
والثانى العقل بالملكة والثالث العقل بالفعل والرابع العقل المستفاد
وايضا يطلق على بعض العلوم فيقال علم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات
وجواز الجايزات وقوله يبتداء به يلزم من هذا الكلام ان يكون لدرك
الحواس بداية ونهاية وكذا للادراك العقلى بداية ونهاية درك الحواس هو بداية
الادراك العقلى فاعلم ان بداية درك الحواس ارتسام المحسوس فى احد الحواس
الخمس ونهاية ارتسامه فى الحواس الباطنة والمشهور ان الحواس الباطنة خمس
الحس المشترك فى مقدم الدماغ وهو الذى يرتسم فيه صور المحسوسات ثم الخيال

والمعاني المدركة بالوهم كانسان له راسان وانسان عديم الراس وهذا معنى اخذه المدركات من الطرفين وهذه القوة تستعملها
النفس على اي نظام تريد فان استعملها بواسطة القوة الوهمية وحدها سميت متخيلة وان استعملها بواسطة القوة العقلية
وحدها او مع الوهمية سميت مفكرة لوح

وهو خزانة الحس المشترك ثم الوهم في مؤخر الدماغ يرتسم فيه المعنى الجزئي ثم
بعد الحافظة وهي خزانة الوهم ثم المفكرة في وسط الدماغ فتاخذ المدركات
من الطرفين وتتصرف فيهما وتركب بينهما تركيبا ويسمى متخيلة ايضا هذا نهاية
ادراك الحواس فاذا تم هذا تنتزع النفس الانسانية من المفكرة علوما فهي
بداية تصرف النفس بواسطة اشراق العقل وله اربع مراتب كما ذكرنا والعلم عند الله
ثم معلومات النفس اما لا يتعلق بها العمل كمعرفة الصانع تعالى ويسمى علوما نظرية
واما يتعلق ويسمى عملية فاذا اكتسبت العملية حركت البدن الى ما هو خير وعما
هو شر فيستدل بهذا على وجود تلك القوة وعدمها ش اي يستدل بهذا التحريك
على وجود تلك القوة وهي قابلية النفس اشراق ذلك الجوهر وانما يستدل
لان النفس لا محالة آمرة للبدن محركة الى ما هو خير عندها وعما هو شر عندها
والجوهر المذكور دايم الاشراق فاذا حركته الى الخير وعن الشر علم معرفتها بالخير و
الشر وهي لا تحصل الا بالقابلية المذكورة واذا لم تحركه الى الخير وعن الشر علم عدم معرفتها
بالخير والشر اذ لو كانت عارفة لحركت ثم عدم معرفتها لعدم قابليتها اذ لو
كانت قابلة وقد قلنا ان ذلك الجوهر دايم الاشراق لكانت عارفة فعلم ان
وجود العقل وعدمه يعرفان بالافعال ثم لما كان العقل متفاوتا في افراد الناس
وذلك التفاوت انما هو لزيادة قابلية بعض النفوس ذلك الفيض والاشراق
لشدة صفائها ولطافتها في مبداء الفطرة ونقصان قابلية بعضها لكدورتها
وكثافتها في اصل الخلقة م متدرجا من النقصان الى الكمال ش بواسطة كثرة
العلوم ورسوخ الملكات المحمودة فيها فتصير اشد تناسبا بذلك الجوهر و
يتزايد استضاءتها بانواره واستيفائها مقام اثاره فالقابلية المذكورة
سبب لحصول العلم والعمل ثم حصول العلم والعمل سبب لزيادة تلك القابلية م و

الاطلاع

والاطلاع على حصول ما ذكرنا انه مناط التكليف متعذر قدره الشرع
بالبلوغ اذ عنده يتم التجارب بتكامل القوى الجسمانية التي هي مراكب للقوة العقلية
ومسخرة لها باذن الله تعالى وقد سبق في باب الامر الخلاف في ايجابه
الحسن والقبح فعند المعتزلة الخطاب متوجه بنفس العقل ش هذا فرع
مسئلة الحسن والقبح المذكورة في باب الامر م فالصبي العاقل وشامي الجبل
مكلفان بالايمان حتى ان لم يعتقدا كفرا ولا ايمانا يعذبان وعند الاشعري
يعذران فلم يعتبر كفر شامي الجبل فيضمن قاتله ولا ايمان الصبي وللمذهب
عندنا التوسط بينهما اذ لا يمكن ابطال العقل بالعقل ولا بالشرع وهو مبني عليه ش
اي الشرع مبني على العقل لانه مبني على معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته تعالى والعلم
بان المعجزة دالة على النبوة وهذه الامور لا تعرف شرعا بل عقلا قطعا للدور م
لكن قد يتطرق الخطاء في العقليات ش فان مبادي الادراكات العقلية
الحواس فيقع الالتباس بين القضايا الوهمية والعقلية فيتطرق الغلط في مقتضيات
الافكار كما ترى من اختلافات العقلاء بل اختلاف الناس في زمانين فصار دليلنا
على التوسط بين مذهب الاشعرية والمعتزلة امرين احدهما التوسط المذكور
في مسئلة الجبر والقدر ومسئلة الحسن والقبح وثانيهما معارضة الوهم العقل في
بعض الامور العقلية وتطرق الخطاء فيها م فهو وحده غير كاف ش اي العقل
وحده غير كاف فيما يحتاج الانسان الى معرفته بناء على ما ذكرنا من الامرين بل
لا بد من انضمام شيء آخر اما ارشاد او تنبيه ليتوجه العقل الى الاستدلال
او ادراك زمان يحصل له التجربة فيه فيعينه على الاستدلال فلهذا اخترنا التوسط
في المسائل المتنوعة المذكورة في المتن وهي قوله م فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان
ش لعدم استيفاء مدة جعلها الله تعالى علما لحصول التجارب وكمال العقل م

م ولكن يصح منه س اعتبارا لاصل العقل ورعاية للتوسط فجعلنا مجرد العقل
كافيا للصحة وشرطنا الانضمام المذكور للوجوب م والمراهقة ان غفلت عن
الاعتقاد بين لا تبين عن زوجها خلافا للمعتزلة وان كفرت تبين س فانها
ان لم تدرك المدة المذكورة لم يجعل مجرد عقلها كافيا في التوجه لا الاستدلال
لكن ان توجهت علم في انها ادركت مدة افادتها التوجه فجعلنا مجرد عقلها
كافيا اذا حصل التوجه وشرطنا الانضمام اذا لم يحصل التوجه م وكذا الشامخ
س اي لا يكلف م قبل مضي زمان يحصل فيه التجربة وبعده يكلف ولا يصح قائل
الشامخ ولو قبل مدة التجربة فانه لم يستوجب عصمة بدون دار الاسلام

فصل

ثم الاهلية ضربان اهلية وجوب واهلية اداء
اما الاولى فبناء على الذمة وهي في اللغة العهد وفي الشرع وصف يصير به الانسان
اهلا لماله وعليه س قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم
واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى من الآية اخبار عن عهد جرى
بين الله تعالى وبين آدم وعن اقرارهم بوحدانية الله تعالى وبربوبيته تعالى و
الاشهاد عليهم دليل على انهم يواخذون بموجب اقرارهم من اداء حقوق تجب للرب
سبحانه وتعالى على عباده فلا بد لهم من وصف يكونون به اهلا للوجوب عليهم فثبت
لهم الذمة بالمعنى اللغوي والشرعي م وقال وكل انسان الزمناه طائره في
عنقه س العرب كانوا يتشاءمون بالطير والشر لا الطائر فان مر سانحا
يتيمنون به وان مر بارحا يتشاءمون فاستعير الطائر لما هو في الحقيقة
سبب للخير والشر وهو قضاء الله تعالى وقدره واعمال العباد فانها وسيلة
لهم الى الخير والشر فالمعنى الزمناه ما قضي له من خير او شر او الزمناه عمله لزوم
القلادة العنق اي لا ينفك عنه ابدا فدلت الآية على لزوم العمل للانسان

فمحل

فمحل ذلك اللزوم هو الذمة فقوله في عنقه استعارة العنق لذلك الوصف
المعنوي الذي به يلزم التكليف لزوم القلادة او الغل العنق م وقال
الله تعالى وحملها الانسان س فهذه الآية تدل على خصوصية الانسان بحمل
اعباء التكاليف اي وجوبها عليه فيثبت بهذه الآيات الثلث ان للانسان
وصفا هو به اهل لما عليه وقد فسر الذمة بوصف هو به يصير اهلا لماله وعليه
ولا دليل في هذه الآيات على وصف يصير به اهلا لماله لكن المقصود منا اثبات
اهلية الوجوب عليه فيكون هذا كافيا لاثبات المقصود واما الدلائل الدالة
على الوصف الذي يكون به اهلا لماله فكثيرة منها قوله تعالى وما من دابة في الارض
الا على الله رزقها وقوله خلق لكم ما في الارض جميعا م فقبل الولادة ذمة
من وجه يصلح لوجوب الحق له لا لوجوب عليه فاذا ولد يصير ذمة مطلقة لكن الوجوب
غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو الاداء فكل ما يمكن اداؤه يجب
وما لا يمكن فلا كحقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب س اي
على الصبي وهذا فهم من قوله فاذا ولد م لان المقصود هو المال واداؤه يحتمل
النيابة وكذا ما كان صلة تشبه المؤن او الاعواض كنفقة القريب س
نظير الصلة التي تشبه المؤن م والزوجة س نظير الصلة التي تشبه الاعواض
م لا صلة تشبه الاجزية س اي لا تجب م فلا يحتمل النقل س اي لا يحتمل
الصبي الدية م وان كان عاقلا س في هذا الكلام ايهام م لانه يشبه ان
يكون جزاء انه يحفظه عما فعل ولا العقوبة س اي لا يجب على الصبي العقوبة
م كالقصاص ولا الاجزية كحرمان الميراث على ما مر في باب المحكوم به وهو قوله
كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لانه لا يوصف بالتقصير م واما
حقوق الله تعالى فالعبادات لا تجب عليه اما البدنية فظاهر س لان الصبا سبب العجز

م واما المالية فلان المقصود موالاداء لا المال فلا يحتمل النيابة س فصارت
كالبدنية م ولا العقوبات كالحدود ولا عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر عند
محمد لرجحان معنى العبادة ويجب عندهما اجتزاء س اى اكتفاء م بالاهلية
القاصرة وما كان مؤنة محضة كالعشر والخراج يجب على اهل الذمة س
وهو ان ما يمكن اداؤه يجب وما لا فلا م قلنا لو يجب اداء الصلوة على الحائض
والحيض ينافيها لظهر ذلك فى حق القضاء وفى قضائها حرج فيسقط اصل الوجوب
بخلاف الصوم اذ ليس فى القضاء حرج والاداء محتمل س اى يحتمل ان يكون اداء
الصوم واجبا م لان الحدث لا ينافى الصوم وعدم جوازه منها س اى عدم جواز
الصوم من الحائض م خلاف القياس فينتقل الى الخلف س اى ينتقل الوجوب
الى الخلف وهو القضاء م والجنون الممتد يوجب الحرج فى الصلوة والصوم ولذا
الاغماء الممتد فى الصلوة دون الصوم لانه س اى الاغماء م يندر مستوعبا
رمضان واما الثانية س اى اهلية الاداء م فقاصرة وكاملة وكل تثبت بقدرة
كذلك س اى اهلية الاداء القاصرة تثبت بقدرة قاصرة واهلية الاداء الكاملة
تثبت بقدرة كاملة م والقدرة القاصرة تثبت بالعقل القاصر وهو عقل الصبى
والمعتوه والكاملة بالعقل الكامل وهو عقل البالغ غير المعتوه فما ثبت بالقاصرة
اقسام فحقوق الله تعالى كالايمان وفروعه تصح من الصبى لقوله عم مروا صبيانكم س
بالصلوة س اذا بلغوا سبعا واضربوهم اذا بلغوا عشرا م وانما الضرب للتاديب
س جواب اشكال وهو ان يقال كيف يضرب والضرب عقوبة والصبى ليس من اهلها
فاجاب بان هذا الضرب للتاديب والصبى اهل للتاديب م لانه س عطف على قوله
لقوله عم م اهل للثواب ولان الشئ اذا وجد لا ينعدم شرعا الا بحجر س اى
بحجر الشرع م وهو بطريقه ملوس وفيه نفع محض ولا ضرر الا فى لزوم اداء

وهو عنه

وهو عنه موضوع واما حرمان الميراث والفرقة فيضافان الى كفر الاخر س
جواب اشكال وهو ان لزوم اداء الاسلام لما كان موضوعا عن الصبى لكونه
ضررا يلزم ان لا يثبت باسلامه حرمان الميراث عن مورثه الكافر ولا الفرقة
بينه وبين زوجته الوثنية لان كلا منهما ضرر فاجاب بانهما يضافان الى كفر
الاخر لا الى اسلامه م وايضا هما من ثمرات الايمان وانما يعرف صحة الشئ بحكمه
الذى وضع له وهو سعادة الدارين س الا يرى انهما يثبتان تبعا ولم يعد ضررا
س حتى لو كان ضررا لا يلزم بتبعية الاب اذ تصرفات الاب لا تلزم الصغير
فيما هو ضرر محض م واما الكفر فيعتبر منه ايضا لان الجهل لا يعد علما فيصح ردته
فيلزم احكام الاخرة س لانها تتبع الاعتقادات والاعتقادات امور موجودة
حقيقة لا مردها بخلاف الامور الشرعية م وكذا احكام الدنيا لانها ثبتت ضمنا
س اى لان احكام الدنيا ثبت بالكفر ضمنا والاحكام القصدية فى الاسلام و
الكفر هى الاحكام الاخروية ولما كانت ثابتة ضمنا ثبتت وان كانت ضررا مع
انه لا يصح منه قصدا ما هو ضرر دنيوى م على انها تلزمه تبعا ايضا ض اى الاحكام
الدنيوية بسبب الكفر تلزم الصبى تبعا للابوين وان كان لا يلزمه تفرقاتها الضارة
قصدا م واما حقوق العباد فما كان نفعا محضا كقبول الهبة ونحوه يصح وان لم
باذن وليه فان اجر المحجور س اى الصبى المحجور او العبد المحجور نفسه وعمل يجب الاجر
استحسانا س وفى القياس لا يجب الاجر لبطلان العقد وجه الاستحسان ان
عدم الصحة كان لحق المحجور حتى لا يلزمه ضرر فاذا عمل فوجوب الاجرة نفع محض
وانما الضرر فى عدم الوجوب م لكن فى العبد لشرط السلامة حتى ان تلف فيه
يضمن س اى ان تلف العبد المحجور فى ذلك العمل يضمن المستاجر م بخلاف
الصبى لان الغصب لا يتحقق فى الحر فاذا قلنا يستحقان الرضخ ض الضمير يرجع

قوله الا يرى انهما اى حرمان الارث عن المورث الكافر والفرقة عن الزوجة الوثنية يثبتان فيما اذا ثبت ايمان الصبى
تبعا بان اسلم احد ابويه ولم يعد اضرارا بمنع صحة ثبوت الايمان لكونهما من الثمرات واللوازم لا من المقاصد والاحكام الاصلية للايمان
قوله واما الكفر فيعتبر من الصبى ايضا كما يعتبر منه الايمان اذ لو عفى عنه الكفر وجعل مؤمنا لصار الجهل بالله علما به لان الكفر
جهل بالله تعالى وصفاته واحكامه على ما هى عليه والجهل لا يجعل علما فى حق العباد فكيف فى حق رب الارباب فيصح ارتداد الصبى
فى حق احكام الاخرة اتفاقا لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل وكذا فى حق احكام الدنيا
عند ابى حنيفة ومحمد حتى تبين منه امراته المسلمة وتحرم عن الميراث من مورثه المسلم لانه فى حق المشرع بمنزلة البالغ لان الكفر مغلوظ لا يحتمل الردة بمنزلة البالغ ولم يقتل لانه وجوبه القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس من اهلها كالمراة وانما لم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء فى صحة اسلام حال الصبى صار شبهة فى اسقاط القتل

148

م واما المالية فلان المقصود هو الاداء ولا المال فلا يحتمل النيابة س ح فصارت
كالبدنية م ولا العقوبات كالحدود ولا عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر عند
محمد لرجحان معنى العبادة ويجب عندهما احتياطا س ح اى اكتفاء م بالاهلية
القاصرة وما كان مؤنة محضة كالعشر والخراج يجب على الاصل المذكور س ح
وهو ان ما يمكن اداؤه يجب وما لا فلا م قلنا لو وجب اداء الصلوة على الحائض
والحيض ينافيها لظهر ذلك في حق القضاء وفي قضائها حرج فيسقط اصل الوجوب
بخلاف الصوم اذ ليس في القضاء حرج والاداء محتمل س ح اى يحتمل ان يكون اداء
الصوم واجبا م لان الحدث لا ينافي الصوم وعدم جوازه منها س ح اى عدم جواز
الصوم من الحائض م خلاف القياس فينتقل الى الخلف س ح اى ينتقل الوجوب
الى الخلف وهو القضاء م والجنون الممتد يوجب الحرج في الصلوة والصوم ولذا
الاغماء الممتد في الصلوة دون الصوم لانه س ح اى الاغماء م يتدرك مستوعبا
رمضان واما الثانية س ح اى اهلية الاداء م قاصرة وكاملة وكل تثبت بقدرة
كذلك س ح اى اهلية الاداء القاصرة تثبت بقدرة قاصرة واهلية الاداء الكاملة
تثبت بقدرة كاملة م والقدرة القاصرة تثبت بالعقل القاصر وهو عقل الصبي
والمعتوه والكاملة بالعقل الكامل وهو عقل البالغ غير المعتوه فما يثبت بالقاصرة
اقسام فحقوق الله تعالى كالايمان وفروعه تصح من الصبي لقوله عم مروا صبيانكم س ح
بالصلوة س ح اذا بلغوا سبعا واضربوهم اذا بلغوا عشرا م وانما الضرب للتاديب
س ح جواب اشكال وهو ان يقال كيف يضرب والضرب عقوبة والصبي ليس من اهلها
فاجاب بان هذا الضرب للتاديب والصبي اهل للتاديب م لانه س ح عطف على قوله
لقوله عم م اهل للثواب ولان الشيء اذا وجد لا ينعدم شرعا الا بحجر س ح اى
بحجر الشرع م وهو بطريقها ملوحسن وفيه نفع محض ولا ضرر الا في لزوم اداء

وهو عنه

وهو عنه موضوع واما حرمان الميراث والفرقة فيضافان الى كفر الاخر س ح
جواب اشكال وهو ان لزوم اداء الاسلام لما كان موضوعا عن الصبي لكونه
ضررا يلزم ان لا يثبت باسلامه حرمان الميراث عن مورثه الكافر ولا الفرقة
بينه وبين زوجته الوثنية لان كلا منهما ضرر فاجاب بانهما يضافان الى كفر
الاب لا الى اسلامه م وايضا هما من ثمرات الايمان وانما يعرف صحة الشيء بحكمه
الذي وضع له وهو سعادة الدارين الا يرى انهما يثبتان تبعا ولم يعد ضررا
س ح حتى لو كان ضررا لا يلزم بتبعية الاب اذ تصرفات الاب لا تلزم الصغير
فيما هو ضرر محض م واما الكفر فيعتبر منه ايضا لان الجهل لا يعد علما فيصح ردته
فيلزم احكام الاخرة س ح لانها تتبع الاعتقادات والاعتقادات امور موجودة
حقيقة لا مرد لها بخلاف الامور الشرعية م ولذا احكام الدنيا لانها ثبتت ضمنا
س ح اى لان احكام الدنيا ثبت بالكفر ضمنا والاحكام القصدية في الاسلام و
الكفر هي الاحكام الاخروية ولما كانت ثابتة ضمنا ثبتت وان كانت ضررا مع
انه لا يصح منه قصدا اما هو ضرر دنيوي م على انها تلزمه تبعا ايضا س ح اى الاحكام
الدنيوية بسبب الكفر تلزم الصبي تبعا للابوين وان كان لا يلزمه تصرفاتها الضارة
قصدا م واما حقوق العباد فما كان نفعا محضا كقبول الهبة والخير يصح وان لم
باذن وليه فان اجر المحجور س ح اى الصبي المحجور او العبد المحجور نفسه وعمل يجب الاجر
استحسانا س ح وفي القياس لا يجب الاجر لبطلان العقد وجه الاستحسان ان
عدم الصحة كان لحق المحجور حتى لا يلزمه ضرر فاذا عمل فوجوب الاجرة نفع محض
وانما الضرر في عدم الوجوب م لكن في العبد شرط السلامة حتى ان تلف فيه
يضمن س ح اى ان تلف العبد المحجور في ذلك العمل يضمن المستاجر م بخلاف
الصبي لان الغصب لا يتحقق في الحر فاذا قلنا يستحقان الرضخ م الضمير يرجع

قوله الا يرى انهما اى حرمان الارث عن المورث الكافر والفرقة عن الزوجة الوثنية يثبتان فيما اذا ثبت ايمان الصبي
تبعا بان اسلم احد ابويه ولم يعد ضررا بمنع صحة ثبوت الايمان لكونهما من الثمرات واللوازم لا من المقاصد والاحكام الاصلية للايمان
قوله واما الكفر فيعتبر من الصبي ايضا كما يعتبر منه الايمان اذ لو عفي عنه الكفر وجعل مؤمنا لصار الجهل بالله علما به لان الكفر
جهل بالله تعالى وصفاته واحكامه على ما هي عليه والجهل لا يجعل علما في حق العباد فكيف في حق رب الارباب فيصح ارتداد الصبي
في حق احكام الاخرة اتفاقا لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل وكذا في حق احكام الدنيا
عند ابي حنيفة ومحمد حتى ضمن منه المراة المسلمة وتحرم عن الردة بمنزلة البالغ لان الكفر عظيم لا يحتمل
المشروعية كالبالغ ولا يسقط بعذر وانما لم يقتل لانه في حق الميراث من مورثه المسلم لانه في حق
بل بالمحاربة وجوبه القتل ليس بمجرد الارتداد وانما لم يقتل بعد البلوغ لانه اختلاف العلماء
في صحة اسلامه حال الصبي صار شبهة في اسقاط القتل

148

قوله بلا عهدة اى لا يلزم الصبى والعبد بتصرفاتهما بطريق الوكالة عهدة لان ما فيه احتمال الضرر لا يملكه الصبى الا ان ياذن الولى فيندفع
قصور رايه بانضمام راى الولى فيلزمه العهدة تلويح

الا العبد والصبى المحجورين والرضخ عطاء لا يكون كثيرا اى لا يبلغ سهم الغنيمة
م ويصح تصرفهما وكيلين بلا عهدة ان لم ياذن الولى اذ فى الصحة اعتبار الادمية
وتوسل الى درك المصالح والمنافع واهتداء فى التجارة بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا
اليتامى وما كان ضررا محضا س ح عطف على قوله فما كان نفعا م كالطلاق والهبة
والقرض ونحوها لا يصح منه وان اذن وليه ولا مباشرته س ح اى لا يصح مباشرة الولى
الطلاق والهبة والقرض ونحوها من قبل الصبى م الا القرض للقاضى وانما يصح اقراض
مال الصبى للقاضى دون غيره من الاولياء لان القاضى اقدر على استيفائه م فان
عليه صيانة الحقوق والعين لا يؤمن هلاكها س ح جملة حالية اى لما كان صيانة
الحقوق على القاضى والحال ان العين ربما تهلك فيقرضها القاضى ليلزم فى ذمة
المستقرض ويامن هلاكها م وما يتردد بينهما س ح اى بين النفع والضرر كالبيع
والشراء ونحوهما فمن حيث انه يدخل المشترى فى ملك المشترى نفع ومن حيث انه يخرج
البدل عن ملكه ضرر م يصح بشرط راى الولى لانه س ح اى الصبى اهل لحكمه اذا باشر
وليه فكذا اذا باشر بنفسه براى الولى ويحصل بهذا س ح اى بمباشرة الصبى براى
الولى م ما يحصل بذلك س ح اى بمباشرة الولى م مع فضل تصحيح عبارته وتوسيع
طريق حصول المقصود ثم هذا س ح اى تصرف الصبى براى الولى فيما يتردد بين النفع
والضرر م عند ابى حنيفة بطريق ان احتمال الضرر فى تصرفه يزول براى الولى فيصير
كالبالغ حتى يصح بغبن فاحش من الاجانب ولا يملكه الولى فاما من الولى س ح اى
بيع الصبى من الولى مع غبن فاحش م ففى رواية يصح لما قلنا س ح انه يصير كالبالغ
م وفى رواية لا لانه س ح اى الصبى م فى الملك اصيل وفى الراى اصيل من وجه دون
وجه لان له اصل الراى باعتبار اصل العقل دون وصفه اذ ليس له كمال العقل
فيثبت شبهة النيابة س ح اى شبهة انه نائب الولى واذا كان كذلك صار كان

الولى يبيع

الولى يبيع من نفسه مال الصبى بالغبن م فاعتبرت س ح اى شبهة النيابة
م فى موضع التهمة س ح وهو ان يبيع الصبى من الولى م وسقطت فى غير موضعها
س ح اى فى غير موضع التهمة وهو ما اذا باع من الاجانب م وعندهما س ح متعلق
بقوله ثم هذا عند ابى حنيفة م بطريق انه س ح اى تصرف الصبى م يصير براى الولى
م بمباشرته س ح اى الولى م فلا يصح بالغبن الفاحش اصلا س ح اى
لا من الولى ولا من الاجانب م واما وصيته س ح اى وصية الصبى م فباطلة
لان الارث شرع نفعا للمورث س ح قال عم لان تدع ورثتك
اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس اى يمدون اكفهم سائلين
وانما ذكر الوصية لانها ترد اشكالا وهو ان الوصية نفع لانها سبب لثواب
الآخرة مع انه لا يزول الموصى به ما دام حيا عن ملكه فينبغى ان يصح وصيته
فاجاب بان الارث شرع نفعا للمورث وفى الوصية ابطال الارث م
حتى شرع فى حق الصبى فرع على ان الارث شرع نفعا للمورث حتى لو كان ضررا
لما شرع فى حق الصبى م الا انها شرعت فى حق البالغ كالطلاق س ح جواب اشكال
وهو ان الوصية لما كانت ضررا لكونها ابطالا للارث ينبغى ان لا تصح من
البالغ فاجاب بانها تشرع من البالغ وان كان ضررا كالطلاق م

فصل

الامور المعترضة على الاهلية سماوية ومكتسبة اما السماوية
فمنها الجنون س ح وهو اختلال العقل بحيث يمنع جريان الافعال والاقوال
على نهج العقل الا نادرا م وهو فى القياس مسقط لكل العبادات لمنافاته
القدرة ولهذا عصم الانبياء عم عنه وحيث لم يمكن الاداء يسقط الوجوب
لكنهم استحسنوا انه اذا لم يمتد لا يسقط الوجوب لعدم الحرج على انه لا ينافى اهلية
الوجوب فانه يرث ويملك ليبقى ذمته وهو اهل للثواب ثم عند ابى يوسف

وهذا الاستحسان في المجنون العارضي بان بلغ عاقلا ثم جن واما المجنون الاصلي بان بلغ مجنونا فقيل الصبا عند ابي يوسف
حتى لو افاق قبل مضي الشهر بعد بلوغه مجنونا او قبل تمام يوم وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى وعند محمد
وهو ظاهر الرواية هو بمنزلة العارضي ابن ملك

س هذا اشارة الى انه لا يسقط الوجوب اذا لم يمتد الجنون م اذا اعترض
بعد البلوغ اما اذا بلغ مجنونا فانه يسقط مطلقا ومحمد رح لم يفرق س
بين ما عرض بعد البلوغ وبين ما اذا بلغ مجنونا م فالممتد مسقط وغير الممتد
غير مسقط س ففي كل واحد من الصورتين الممتد مسقط وغير الممتد غير مسقط م
ثم الامتداد في الصلوة بان يزيد على يوم وليلة بساعة وعند محمد رح بصلوة
فيصير الصلوات ستا وفي الصوم بان يستغرق شهر رمضان وفي الزكوة
بان يستغرق الحول عند محمد وعند ابي يوسف رح اكثره كاف س اي الجنون
في اكثر الحول كاف لسقوط الزكوة م واما ايمانه فلا يصح لعدم ركنه وهو الاعتقاد
لعدم العقل وذلك لا يكون حجرا س وانما قال هذا جوابا لسؤال وهو
ان عدم صحة الاسلام من المجنون اذا تكلم بكلمة التوحيد انما يكون بطريق الحجر
والحجر انما شرع بطريق النظر ولا نظر في الحجر عن الاسلام لانه نفع محض فلا يصح الحجر عنه
فاجاب بان عدم صحته ليس بطريق الحجر م ويصح تبعا س عطف على قوله فلا يصح
م واذا اسلمت امراته عرض الاسلام على وليه ويصير مرتدا تبعا لابويه
واما المعاملات فانه يؤاخذ بضمان الافعال في الاموال لما قلنا في العتق س
في اول فصل الاهلية وهو قوله فحقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب م
ولما بينا انه اهل لكن هذا العارض من اسباب الحجر وانما هو عن الاقوال
فيفسد عباراته ومنها الصغر س انما جعل الصغر من العوارض مع انه حالة
اصلية للانسان في مبدا الفطرة لان الصغر ليس لازما لماهية الانسان اذ
ماهية الانسان لا تقتضي الصغر فنفي بالعوارض على الاهلية هذا المعنى اي حالة
لا تكون لازمة للانسان وتكون منافية للاهلية ولان الله تعالى خلق الانسان
لحمل اعباء التكاليف ولمعرفته تعالى فالاصل ان يخلقه على صفة تكون وسيلة

الى حصول

الى حصول ما قصد من خلقه وهي ان تكون من مبدا فطرته وافر العقل تام
القدرة كامل القوى والصغر حالة منافية لهذه الامور فيكون من العوارض
م فقيل ان يعقل كالمجنون اما بعده فيحدث له ضرب من اهلية الاداء لكن
الصبا عذر مع ذلك فيسقط عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ فلا يسقط
الوجوب في الايمان حتى اذا اداه كان فرضا لا نفلا حتى اذا بلغ لا يجب عليه
الاعادة ولكن التكليف والعهدة عنه ساقطان فلا يحرم الميراث بالقتل
س تعقيب لقوله لكن التكليف والعهدة عنه ساقطان عم م ولا يلزم على هذا
الحرمان بالكفر وبالرق لانهما ينافيان الارث فعدم الحق لعدم سببه او لعدم
الاهلية لا يعد جزاء س انما قال هذا لان الحرمان بسبب القتل انما هو بطريق الجزاء
فان القاتل يعجل باخذ الميراث فجوزي بحرمانه لكن الصبي ليس من اهل الجزاء
بالشر فلم يحرم ولا يشكل على هذا الحرمان بالكفر والرق لان الحرمان بهما ليس
بطريق الجزاء بل لعدم سببه في الكفر وعدم الاهلية في الرق م ومنها العته
س وهو اختلال في العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة بكلام العقلاء ومرة
بكلام المجانين م وحكمه حكم الصبا مع العقل فيما ذكرنا الا ان امراته المعتوه اذا
اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام كما يؤخر عرضه على ولي المجنون بخلاف الصبي
والفرق انهما س اي الجنون والعته م غير مقدرين والصبا مقدر ومنها النسيان
وهو لا ينافي الوجوب لكنه لما كان من جهة صاحب الشرع يكون عذرا في حقه س اي
في حق صاحب الشرع م فيما يقع فيه غالبا لا في حق العباد وهو اما ان يقع فيه المرء
بتقصيره كالاكل في الصلوة مثلا فان حالها مذكرة واما لا بتقصيره اما بان
يدعو اليه الطبع كالاكل في الصوم او بمجرد ذهول كوزه في الانسان كما في الذبيحة والاول
ليس بعذر بخلاف الاخيرين فسلام الناسي يكون عذرا لانه غالب الوجود ومنها

ومنها النوم وهو لما كان عجزا عن الادراكات والحركات الارادية اوجب
تاخير الخطاب لا الوجوب ش اى نفس الوجوب م لاحتمال الاداء بعد بلا
حرج لعدم امتداده قال عم من نام عن صلوة الحديث وابطل عباراته
ش اى ابطل النوم عبارات النايم وهو عطف على قوله اوجب تاخير الخطاب
م لعدم الاختيار فاذا قرا فى صلوته نايما لا يصح القراءة واذا تكلم لا يفسد
واذا قهقه لا يبطل الوضوء ولا الصلوة ومنها الاغماء ش وهو تعطل القوى
المدركة والمحركة ارادية بسبب مرض يعرض الدماغ او القلب م وهو ضرب من
المرض حتى لم يعصم عنه النبى عم وهو فوق النوم فيما ذكرنا ش لان النوم حالة
طبيعية يتعطل معها القوى المذكورة بسبب ترقى البخارات الى الدماغ وما
كان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع وسببه شىء لطيف سريع الزوال والاغماء
خلافه فى جميع الامور كان الاغماء فوق النوم الا يرى ان التنبيه والانتباه
فى النوم فى غاية السرعة واما التنبيه فى الاغماء فغير ممكن م فيبطل العبارات
ويوجب الحدث فى كل حال ش اى سواء كان قايما او راكعا او ساجدا او متكئا
او مستندا بخلاف النوم وانما جعلناه كذلك لما ذكرنا من قوة سبب الاغماء و
وكثافته ولطافة سبب النوم فمنافاة الاغماء تمانع السكر اليقظة اشد من منافاة
النوم اياه فجعل الاغماء حدثا فى كل حال لا النوم وايضا كثرة وقوع النوم وقلة
الاغماء توجب ذلك دفعا للحرج م ولما كان نادرا فى الصلوة يمنع البناء وهو
فى القياس لا يسقط شيئا من الواجبات كالنوم وفى الاستحسان يسقط ما فيه حرج
وهو فى الصلوة بان يمتد حتى يزيد على يوم وليلة وفى الصوم والزكوة لا يعتبر
لانه يندر وجوده شهرا او سنة ومنها الرق وهو عجز حكمى شرعى فى الاصل جزاء عن
الكفر فيكون حق الله تعالى كذلك فى البقاء امر حكمى به يصير المرء عرضة للتملك فى يكون

واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عم من نام عن صلوته او نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم يكن الصلوة واجبة لما امر بقضائها سلوجى

والمحركة

فى الاغماء فوق النوم فى ايجاب تاخير الخطاب وابطال العبارات سلوجى

حق العبد

حق العبد وهو لا يحتمل التجزى حتى ان اقر مجهول النسب ان نصفه ملك فلان
جعل عبدا فى شهاداته وجميع احكامه وكذا العتق الذى موضعه ش اى لا يحتمل
التجزى م لانه يلزم من تجزيه تجزى الرق وكذا الاعتاق عندهما لعدم تجزى لازمه
اتفاقا فمعتق البعض معتق الكل عندهما وعند ابى حنيفة منجز اذ الاعتاق ازالة
الملك لان العبد انما يتصرف فى حقه ثم يلزم من ازالته كله زوال الرق وهو
العتق فاعتاق البعض ايجاد شطر العلة فى الابتداء ثبوت حق العبد يتبع
ثبوت حق الله تعالى العبد وفى البقاء على العكس حتى ان زواله ش اى زوال
حق الله تعالى م يتبع زوال حق العبد فمعتق البعض مكاتب عنده الا فى الرق الا الرق
والرق يبطل مالكيه المال لانه مملوك مالا فلا يملك العبد والمكاتب التيسير ولا
يصح منهما الحج ش اى من الرقيق والمكاتب حتى اذا اعتقا ووجب الحج لا يقع
الموقع قبل العتق من الواجب بخلاف الفقير م لان منافع بدنهما ملك المولى
الا ما استثنى فى الصلوة والصوم ويصح من الفقير لان اصل القدرة ثابت له
وانما الزلل والراحلة لنفى الحرج ولا يبطل مالكيه غير المال كالنكاح والام والحيوة
فيصح اقراره بالحدود والقصاص وبالسرقة المستهلكة ش سواء كان اقر بها
الماذون او المحجور اذ ليس فيها الا القطع م وبالغاية من الماء دون اما من المحجور
فيصح عند ابى حنيفة مطلقا ش اى فى القطع ورد المال وعند محمد لا يصح مطلقا
وعند ابى يوسف يصح فى حق القطع دون المال م وبناء كمال اهلية الكرامات البشرية
كالذمة والحل والولاية فيضعف الذمة حتى لا يحتمل الدين الا اذا ضمت اليها
ماليه الرقبة والكسب فيباع فى دين لا تهمة فى ثبوته كدين الاستهلاك ش اى
اذا استهلك مال انسان م والتجارة لا فيما فى ثبوته تهمة كما اذا اقر المحجور او تزوج
بغير اذن ووصل بل يؤخر الى العتق وينصف الحل بتنصيف الحل فى حق الرجال ش

اى تحل للحر اربع وللرقيق ثنتان م وباعتبار الاحوال فى حق النساء كما سبق
س اى فى فصل الترجيح اى تحل الامة اذا كانت متقدمة على الحر ولا تحل اذا كانت
مؤخرة عنها او مقارنة م وينصف الحد والعدة والقسم حتى كان للامة الثلث
من القسم وللحرة الثلثان وقد روى انه عم قال للحرة يومان وللامة
يوم والطلاق لكن الواحدة لا تقبله س اى التنصيف م فيتكامل وعند الطلاق
عبارة عن اتساع المملوكية فاعتبر بالنساء فان قيل يلزم من اتساع المملوكية
اتساع المالكية ايضا فكما يعتبر بالنساء يجب ان يعتبر بالرجال ايضا قلنا قد اعتبر
مالكية الزوج مرة حتى انتقص عدد الزوجات فان انتقص مالكيته فى هذا العدد
الناقص يلزم النقصان من النصف ولما كان احد الملكين وهو ملك النكاح
والطلاق ثابتا له والملك الآخر وهو ملك المال ناقصا غير منتف بالكلية لانه يملك
اليد لا الرقبة اوجب ذلك نقصانا فى قيمته فانتقص ديته عن دية الحر بشئ
هو معتبر شرعا فى المهر والسرقة وهو عشرة واما المراة فهى مالكة لاحدهما وهو
المال دون الآخر فينتصف ديتها س اعلم ان الملك نوعان ملك المال وملك ما ليس بمال
وهو ملك المتعة كالنكاح والثانى ثابت للعبد والاول ناقص لانه يملك ملك اليد لا
ملك الرقبة فيكون قيمته ناقصة عن قيمة الحر اى عن ديته لا نصفها اى اذا بلغ
قيمة العبد المقتول خطاء عشرة الآف درهم فانه ينقص عن قيمته عشرة دراهم
واما المراة الحرة فان ملك المال ثابت لها دون ملك النكاح فديتها نصف
دية الرجل هذا ما ذكروا وقد وقع على هذا التقرير فى خاطرى اعتراض فقلت م
لكن هذه العلة لا تختص بالدية وايضا يوجب الاكمال فيما هو من باب الازواج
س اى لو كان العلة لنقصان دية العبد عن دية الحر هذا الامر وجب ان لا يختص
هذا الحكم بالدية بل يكون مطلقا فى جميع الصور ولا يكون الرق منتفيا لشئ من

فيجب ان يكون نقصانه فى النكاح والطلاق وغير ذلك باقل من النصف والا لم يكن باطلا اجماعا تلويح

الاحكام

من الاحكام بل يوجب نقصانا والواقع خلاف هذا وايضا لما ذكر ان احد الملكين
ثابت للرقيق وهو الازدواج ينبغى ان يكون كل ما هو من باب الازدواج
كاملا فى الارقاء وليس كذلك ثم لما ثبت ان العلة لنقصان ديته عن
دية الحر ليست ما ذكروا اردت ان ابين ما هو العلة لثبوت هذا الحكم
فقلت م وانما انتقص ديته لان المعتبر فيه س اى فى العبد م المالية فلا تنتصف
لكن فى الاكمال شبهة المساواة بالحر فتنتقص وهو اهل للتصرف فى المال حتى
ان المأذون يتصرف لنفسه بالملكية عندنا وعند ان فوق له لا بل هو كالوكيل
س وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا اذن العبد فى نوع من التجارة فعندنا يعم
اذنه سائر الانواع وعنده لا بل يختص الاذن بما اذن فيه كما فى الوكالة م
لانه لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه وقلنا هو اهل التكلم والذمة
فيحتاج الى قضاء ما يجب فى ذمته واذ فى طرقه اليد على انها س اى اليد م ليست
بمال س فلا يكون الرق منافيا لملك المال لكونه مملوكا حال كونه مالا م وهى
الحكم الاصلى فى التصرفات س اى اليد هى الغرض الاصلى فى التصرفات فان
الانسان محتاج الى الانتفاع بما يكون سببا لبقائه ولا يمكن الانتفاع الا بكونه
فى يده فشرع التصرفات كالشرى ونحوه لحصول ملك اليد ثم ملك الرقبة انما يثبت
ليكون وسيلة الى ملك اليد فان ملك الرقبة هو اختصاص المالك بالشئ فيقطع
طمع الطامعين والافضاء الى التنازع والتقابل ونحوهما فثبت ان المقصود
فى التصرفات ملك اليد فاما ملك الرقبة فانما يثبت ضرورة الحاجة ملك اليد
فبطل ما قال لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه لان مباشرة سبب الملك لا يعين
خالية عن المقصود الاصلى لان المقصود الاصلى وهو ملك اليد حاصل للعبد م
فاما الملك س اى ملك الرقبة م فانما هو حكم ضرورى س اى ليس مقصودا

لعدد الزوجات والعدة والقسم والطلاق لانها مبنية على ما لكية النكاح وهى كاملة والا لزم باطل تلويح

لا ملك اليد لكنه منافى

اصليا اى مقصودا لذاته وانما يثبت ضرورة ان يثبت شئ آخر واذا كان كذلك
فعدم اهليته لما هو المقصود بالذات يوجب عدم اهليته لما شرع لاجله اما عدم
اهليته لما هو المقصود بالغير لا يوجب عدم اهليته لما يكون وسيلة اليه لاستحيا
اذا كان اهلا لذلك الغير المقصود لذاته كملك اليد فى مسلستنا م فالبد يثبت له
والملك للمولى خلافة عنه س اى يكون المولى قايما مقام العبد فان الاصل ان يثبت
الملك للمباشر م وهو كالوكيل فى الملك س اى العبد الماذون فى الملك بمنزلة الوكيل
اى اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما يقع الملك للموكل فى شرى الوكيل م وفى بقاء
الاذن فى مسائل مرض المولى وعامة مسائل الماذون س اى الماذون فى حال
بقاء الاذن بمنزلة الوكيل فى هاتين الصورتين وهما مرض المولى وعامة مسائل
الماذون اما مرض المولى فصورته ان الماذون ان تصرف فى حال مرض المولى
وهاب محاباة فاحشة وعلى المولى دين لا يصح تصرفه اصلا واذا لم يكن على المولى
دين والمسئلة بحالها يعتبر من الثلث لا من جميع المال فهو فى حال مرض المولى كالوكيل
ولو كان هذا التصرف فى حال الصحة يصح ويعتبر من جميع المال ففى حال صحة المولى ليس
كالوكيل واما عامة مسائل الماذون فكما اذا اذن العبد الماذون عبدا من
كسبه فى التجارة ثم حجر المولى الماذون الاول لا ينحجر الثانى بمنزلة الوكيل اذا وكل
غيره وعزل الموكل الوكيل الاول لم ينعزل الثانى وكذا اذا مات الماذون الاول
لا ينحجر الثانى كالوكيل اذا مات وانما قال فى بقاء الاذن لانه فى حال ابتداء الاذن ليس
كالوكيل عندنا فان الوكيل لا يثبت له التصرف الا فيما وكل به بخلاف الماذون
لكن فى بقاء الاذن هو كالوكيل م وهو معصوم الدم كالحر لانها س اى العصمة
وقد فهمت من قوله وهو معصوم الدم م بناء على الاسلام ودار فيقتل الحر بالعبد
والرق يوجب نقصانا فى الجهاد على ما قلنا فى الحج س اى ان منافعه ملك المولى

لانه ينافى مالكية منافع البدن كما مر

الا ما

الا ما استثنى م فلا يستحق السهم الكامل وينافى الولايات كلها فلا يصح امان
المحجور لانه تصرف على الناس ابتداء واما امان الماذون فليس من باب الولاية
لانه يصح اولا فى حقه اذ هو شريك فى الغنيمة ثم يتعدى كما فى شهادته بهلال
رمضان س فان صوم رمضان يثبت اولا فى حقه ثم يتعدى الى كافة الناس و
لا يشترط الولاية لمثل هذا م وينافى ضمان ما ليس بمال فلا يجب الدية فى جناية العبد
بل يجب دفعه جزاء س اى لا يجب على العبد ضمان ما ليس بمال لان ضمان ما ليس بمال
صلة والعبد ليس باهل لها حتى لا يجب عليه نفقة المحارم فلا يجب الدية فى جناية العبد
خطأ لان الدية صلة فى حق الجانى كانه يهب ابتداء ويعوض فى حق المجنى عليه فيكون
المتلف غير مال بناء فى الوجوب على العبد وكون الدم مما لا يتبعض ان يقدر يوجب
الحق للمتلف عليه فصارت رقبته جزاء م الا ان يختار المولى الفداء فيصير عايدا
الى الاصل فان الارش اصل فى الباب حتى لا يبطل بالافلاس وعندهما يصير كالحوالة
س اى الارش اصل فى باب الجنايات خطأ لكن العبد ليس اهلا لان يجب عليه
الارش لما قلنا انه صلة ولما لم يجب عليه الارش لا يمكن تحمل العاقلة عنه فصارت
رقبته جزاء لكن لما اختار المولى الارش فداء عن العبد لئلا يفوت العبد صار
وجوب الفداء عايدا الى الاصل لا كالحوالة حتى اذا افلس المولى بعد اختيار
الفداء لا يجب الدفع عند ابى حنيفة وعندهما يكون كالحوالة حتى يعود حق ولى
الجناية فى الدفع م ومنها الحيض والنفاس وهما لا يعدمان الاهلية الا ان الطهارة
عنهما شرط للصلوة والصوم على ما مر ومنها المرض وهو لا ينافى الاهلية
لكنه لما فيه من العجز شرعت العبادات فيه بقدر الممكنة ولما كان سبب الموت
وهو علة للخلافة كان سبب تعلق حق الوارث والغريم فيوجب الحجر اذا اتصل
بالموت س الضمير فى وهو يرجع الى الموت والضمير فى كان وفى فيوجب وفى اتصل

يعود الى المرض والمعنى ان الموت علة لان يقوم الغير مقامه م مستندا الى اوله
س اى اول المرض وهو حال عن قوله فيوجب الحجر فان مرض الموت يوجب الحجر
ولا يظهر انه مرض الموت الا باتصاله بالموت فاذا اتصل به يثبت الحجر
مستندا الى المرض م فى قدر ما يصان به حقهما فقط س اى حق الغريم والوارث
وقوله فى قدر متعلق بالحجر م فيجوز النكاح بمهر المثل س ففى مقدار مهر المثل لم
يتعلق حق الوارث والغريم لان المريض محتاج الى النكاح لبقاء نسله وفى كل
ما يحتاج هو اليه لا يتعلق به حق الغير واذا لم يتعلق حقهما بمهر المثل لم يكن فى الحجر
عن النكاح بمهر المثل صيانة حقهما اذ لا حق لهما فيه م وكل تصرف يحتمل الفسخ
يصح فى الحال ثم ينقض ان احتيج اليه وما لا يحتمله س اى يحتمل الفسخ كالاعتاق
م يصير كالمعلق بالموت س اى لا يقبل النقض فان كان على الميت دين مستغرق
ينفذ على وجه لا يبطل حق الدائن فيجب السعاية فى الكل وان لم يكن دين مستغرق
ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث فى الثلثين م والقياس فى الوصية البطلان
لكن الشرع جوزها نظرا له س اى للمريض ليتدارك تقصيرات ايام حيوته
م فى القليل ليعلم ان الحجر وترك ايثار الاجنبى على الوارث اصل ولما ابطل
الشرع الوصية للوارث اذ تولى بنفسه س اعلم ان الله تعالى فرض اولا الوصية
للوارث بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية
للوالدين والاقربين بالمعروف ثم تولى بنفسه حيث قال يوصيكم الله فنسخ الاول
م بطلت س اى الوصية للوارث م صورة س بان يبيع المريض عينا من
التركة من الوارث بمثل القيمة لانه وصية بصورة البيع لا بمعناه م ومعنى
س بان يقر لاحد الورثة فانه وصية معنى م وحقيقة س بان اوصى لاحد الورثة
م وشبهة س بان باع الجيد من الاموال الربوية بردى منها م وتقومت الجودة

لا صورة لان صورة
صورة الاقرار

ش عطف

154

س عطف على قوله بطلت م فى حقه س اى فى حق الوارث م كما فى الصغار س
اى لو باع الولى مال الصبى من نفسه تقومت الجودة حتى لا يجوز الا باعتبار القيمة
م ولما تعلق حق الورثة والغرماء بماله صورة ومعنى فى حقهم س اى فى حق الورثة
والغرماء حتى لا يكون لاحد الورثة ان ياخذ التركة ويعطى باقى الورثة القيمة
ولو قضى المريض حق بعض الغرماء شاركهم البقية ولا يجوز للمريض البيع من احد
الورثة او الغرماء بمثل القيمة م ومعنى فقط فى حق غيرهم س حتى يصح بيع المريض
من الاجانب بمثل القيمة م لا ينفذ اعتاق المريض س هذا تفريع على قوله ومعنى
فقط فى حق غيرهم فان حق الغرماء والورثة لما تعلق بالتركة من حيث المعنى
فقط بالنسبة الى غيرهم والعبد غيرهم فبالنسبة الى العبد يتعلق حقهم
بماليته لا بصورته فيصح اعتاق المريض من حيث الصورة فيصير العبد مستحقا
للحرية ولا يمكن نقض الاعتاق لكن لا ينفذ من حيث المعنى وهى المالية حتى
تجب السعاية فى الكل اذا استغرق الدين وفيما وراء ثلث المال اذا لم يستغرق
فيكون بمنزلة المكاتب الا انه لا يمكن رده الى الرق م بخلاف اعتاق الراهن
لان حق المرتهن فى ملك اليد فقط س فان اعتاق الراهن ينفذ فان كان
الراهن غنيا فلا سعاية على العبد وان كان فقيرا يسعى فى اقل من قيمته ومن
الدين لكن يرجع على المولى بعد غناه فمعتق الراهن ومديون فيقبل شهادته
قبل السعاية ومعتق المريض قبل السعاية بمنزلة المكاتب فلا يقبل شهادته
م ومنها الموت وهو عجز كله والاحكام هنا دنيوية واخروية اما الاولى
فكل ما هو من باب التكليف يسقط به الا فى حق الاثم وما شرع عليه لحاجة غيره
ان كان متعلقا بالعين يبقى ببقائها كالوديعة لانها س اى العين م المقصودة
وان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة الا ان يضم اليها س اى الى الذمة م مال او كفيل

م ومنها الموت
س اى الموت فانه ينافى احكام الدنيا مما
فيه تكليف حتى بطلت بالزكاة
وسائر القرب عنه اى عن الميت
لفوات غرضه وهو الاداء عن
اختياره فلا يجب اداؤها من
التركة ابن ملك

الا ما يشترط فيه عليه
لحاجة غيره ابن ملك

بخلاف العبادات لان المقصود
فيها انما هو الفعل لتحقق
الابتلاء رحاوى

فلا يجوز الكفالة عن ميت الا عند وجود احدهما ش اى الكفالة لا يجوز الا ان يبقى
عنه مال او كفيل م ويلزمه الدين مضافا الى سبب صح في حيوته كما اذا حفر بئرا
فوقع حيوان بعد موته لا ما شرع صلة كنفقة المحارم الا ان يوصى فيصح في الثلث
واما ما شرع له لحاجته فيبقى ما تقضى به الحاجة فيبقى التركة على حكم ملكه حتى ترتب
منها حقوقه ولهذا يبقى الكتابة بعد موت المولى لحاجة الى الثواب وكذا بعد
موت المكاتب عن وفاء لحاجته الى انقطاع اثر الكفر والاخرية اولاه واما
المملوكية فتابعة هنا فان الاصل في هذا العقد ثبوت اليد ش اى تابعة في باب
الكتابة وهو جواب سؤال مقدر وهو انه لما ذكر ان كل ما يحتاج اليه الميت يبقى
بعد موته ضرورة قضاء حاجته فكل ما لا يحتاج اليه لا يبقى لقيام الدليل على عدم بقائه
والضرورة الموجبة للبقاء غير ثابتة وعقد الكتابة انما يمكن بقاؤه اذا بقي
مملوكية الميت ولا حاجة له الى بقاء المملوكية فلا تبقى فعقد الكتابة لا يبقى فاجاب
بان المملوكية تابعة والمقصود من بقاء عقد الكتابة بقاء المالكية يدا والمملوكية
رقبة تبقى ضمنا لا قصدا م ويثبت الارث نظرا له خلافة والخلافة اذا ثبت
سببها وهو مرض الموت يحجر الميت عن ابطالها فكذا اذا ثبت ش اى الخلافة
م نصا فيما لا يحتمل الفسخ كتعليق العتق به ش اى بالموت وانما ثبت الخلافة
لان تعليق العتق بالموت وصية والموصى له خليفة للميت في الموصى به م فيكون
سببا ش اى التعليق بالموت سببا م في الحال ش للعتق م بخلاف ساير
التعليقات لانه ش اى الموت م كائن بيقين ش فان قيل فعلى هذا
ينبغي ان لا يجوز بيع عبد علق عتقه بامر كائن يقينا قلت بيع العبد المعلق
عتقه بالموت انما لا يجوز لامرين احدهما الاستخلاف كما ذكرنا والثاني التعليق
بامر كائن لا محالة فصار مجموع الامرين علة لعدم جواز بيعه فكل منهما على الانفراد

قوله حتى يترتب منها اى من التركة حقوق الميت كمئونة تجهيزه ثم قضاء ديونه ثم تنفيذ وصاياه من ثلث الباقي تلويح

قوله واما المملوكية فتابعة يعني ان مملوكية الميت وان لم يكن محتاجا اليها الا انه حكم ببقائها في المكاتب ضمنا وتبعا لبقاء مالكيته بواسطة ان عقد الكتابة لا يمكن بقاؤه بدون بقاء المملوكية رقبة اذ المكاتب عبد ما بقي عليه درهم تلويح

كما في الموكل بالانفاق الحاصل بالانفاق تلويح

جزء العلة م فلا يجوز بيع المدبر ويصير كام الولد في استحقاق الحرية دون
سقوط التقوم لان تقومها انما سقط لانه لما استفرشها صار التمتع فيها
اصلا والمال تبعا على عكس ما كان قبل وعلى هذا الاصل ش وهو ان ما يحتاج اليه
الميت يبقى دون ما لا يحتاج اليه قلنا ان المالكية تبقى دون المملوكية
م قلنا المراة تعتد الزوج في عدتها بخلاف العكس لان مالكيته حق له
فيبقى بخلاف مملوكيتها لانها حق عليها واما ما لا يصلح لحاجته فالقصاص
ش لان القصاص عقوبة وجبت لدرك الثار عند انقضاء الحيوة والميت
لا يحتاج الى هذا بل الورثة محتاجون اليه م فانه يجب حقا للورثة ابتداء حتى
يصح عفوهم قبل موت المجروح لكن السبب انعقد في حق الميت حتى يصح عفوه
ايضا ولهذا ش اى ولاجل ان القصاص يجب ابتداء للورثة م قال ابو حنيفة
القصاص غير موروث حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما عن البقية لكن اذا انقلب
ش اى القصاص م مالا وهو يصلح لحوائج الميت يصرف الى حوائجه ويورث منه
واما الحكام الاخر فكلها ثابتة في حقه واما العوارض المكتسبة فهي
اما من نفسه واما من غيره اما الاول فمنها الجهل وهو اما جهل لا يصلح عذرا كجهل
الكافر لانه مكابرة بعد ما وضح الدليل فديانة الكافر ش اى اعتقاده م
في حكم لا يحتمل التبدل ش كعبادة الصنم مثلا م باطلة فلا يكون للكفر حكم الصحة
اصلا ش بخلاف الاحكام القابلة للتبدل كبيع الخمر مثلا فانه يصح منهم م واما
في حكم يحتمله فدافعة للتعرض لهم فقط عند الشافعي ش اى ديانته دافعة
للتعرض لهم لقوله عم اتركوهم وما يدينون م فلا يحد الذمي بشرب الخمر وعندنا
هي دافعة له ش اى للتعرض م ولدليل الشرع في احكام الدنيا استدراجا ومكرا او
زيادة لاثمهم وعذابهم كان الخطاب لم يثبتا ولهم فيها ش اى في احكام الدنيا

صفيه

اعلم ان الاستدراج تقريب الله تعالى العبد الى العقوبة بالتدريج فيكون
ديانته دافعة لدليل الشرع في احكام الدنيا فيوهم تحقيقا لكنه في الحقيقة
تغليظ كما بينا في فصل خطاب الكفار بالشرايع ان الطبيب يعرض عن
مداواة العليل عند اليأس وصورة التخفيف والامهال توقعهم في زيادة
ارتكاب المعاصي وفي توهم الاهمال كما نطق به الحديث وهو قوله م انما نملي لهم
فظنوا انما املينا لهم وكما قال الله تعالى سنستدرجهم من حيث لا يعلمون
واملي لهم ان كيدي متين وقال انما نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب اليم
وقال نوله ما تولى م فيثبت عنده س اي عند ابي حنيفة م تقوم الخمر
والضمان باتلافها وجواز البيع ونحوها وصحة نكاح المحارم حتى ان وطئ فيه
س اي في نكاح المحارم م ثم اسلم يكون محصنا س فان العفة عن الزنا شرط
لاحصان القذف فعند ابي حنيفة ان وطئه في هذا النكاح لا يكون زنا م فيحد
قاذفه ويجب به النفقة س اي بنكاح المحارم م ولا يفسخ س اي نكاح
المحارم ما داما كافرين م الا ان يترافعا س ثم اقام الدليل على ثبوت تقوم
الخمر في حقهم وثبوت الاحصان بنكاح المحارم بقوله م لان تقوم المال واحصان
النفس من باب العصمة وهي الحفظ فيكون في ثبوتها الحفظ عن التعرض س
تقرير ان ديانتهم تصلح دافعة للتعرض اتفاقا وهو دافعة لدليل الشرع في
احكام الدنيا اي الاحكام التي تصلح ديانتهم دافعة لها لا بيننا ولهم دليل الشرع
في تلك الاحكام عندنا فاذا عرفت هذا فتقوم الخمر واحصان النفس من باب
دفع التعرض لا من باب التعدي الى الغير فيثبتان م ولا يلزم الربوا لانهم قد
نهوا عنه س هذا جواب اشكال على ان ديانتهم معتبرة في ترك التعرض
فانه يجب ان يتركوا على ديانتهم في باب الربوا ايضا فاجاب بان معتقدهم

قوله وبخمرها اي مثل المذكورات كهبة الخمر والوصية بها والتصدق بها واخذ العشر من قيمتها وكذا الخنزير صحيح

قوله فيحد قاذفه اي قاذف المحارم حال كون المسلم الذي وطئ في نكاح المحارم محصنا فقوله الكفر وبها تنتفي تقييد على صحة النكاح لا على قوله ويجب به النفقة فلا يكون عطفا على قوله ويجب الاحصان فلا يحد وكذا قوله ولا يفسخ ثبوت الاحصان فلا يحد بل على قوله فيحد قاذفه بل على قوله احد الزوجين الكافرين فيجمع الزوجان على الترافع في بعضه صحيح

قوله فان ديانة الكافر يعني ما يكون مختصا به مخالفا للاسلام لا يكون صحيحا بخلاف ما يوافق الاسلام كحرمة الربوا وحرمة القتل بغير حق قوله ان معتقدهم ما كان شايعا من دينهم متفقا عليه فيما بينهم سواء ورد به شرايعهم او لم يرد وسواء كان حقا او باطلا دافع كنكاح المحارم في دين المجوس فانه وان كان باطلا غير ثابت في كتابهم الا انه شايع فيما بينهم ثبت حرمته عندهم

في الربوا ليس هو الحل لقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا وقد نهوا عنه وقد خطر ببالي
على هذا الجواب نظر وهو ان قوله ديانتهم دافعة للتعرض اتفاقا ولدليل
الشرع لا يراد به ان ديانتهم الصحيحة دافعة لهما فان ديانة الكافر لا يكون صحيحة
بل المراد ان معتقدهم وان كان باطلا دافع كنكاح المحارم مثلا فانه لا يحل في
شريعة من الشرايع لان حله كان في شريعة آدم للضرورة ثم نسخ في
شريعة نوح م فارتكاب المجوس ذلك وارتكاب اهل الكتاب سيان والفرق
بينهما صعب جدا ويمكن ان يقال حرمة الربوا مذكورة في التوريه فارتكابهم
ذلك يكون بطريق الفسق وحرمة نكاح المحارم غير مذكورة في كتب المجوس
ولا يمكن لنا الزامهم بما في كتبنا فافترقا م فالحاصل ان ديانتهم ليست حجة
متعدية اجماعا فلا يوجب ضمان الخمر وحد القذف والنفقة كما في مجوسي
خلف بنتين احديهما زوجة لا ترث بالزوجية س اعلم ان الحكم في
المقيس عدم وجوب الضمان وعدم وجوب حد القذف وعدم وجوب
النفقة والحكم في المقيس عليه عدم الارث فالحكمان في الاصل والفرع لكنهما مندرجان
تحت حكم هو بمنزلة الجنس لهما وهو ان ديانتهم غير متعدية م قلنا يثبت
بديانتهم بقاء تقوم الخمر على ما كان فليس فيه الا دفع دليل الشرع ثم هو س
اي التقوم م شرط للضمان لا علته وكذا الاحصان س اي احصان المقذوف
شرط وجوب الحد على القاذف م فلا يكون في اثباتهما س اي في اثبات
التقوم والاحصان م اثبات الضمان والحد س بل الضمان والحد انما يثبتان
باتلاف الخمر وبالقذف وانما يلزم القول بتعدي ديانتهم لو اثبتنا الضمان
والحد باعتقادهم التقوم والاحصان ولم نفعل كذلك م واما النفقة فانما تجب
دفعا للهلاك فيكون دافعة لا متعدية ولانها لما تنافيا دانا بصحته فيؤخذ

في الدين

فيكون ديانتهم بخلاف حرمة ثابتة في التورية فارتكاب الربوا عندهم فسق منهم لا ديانة اعتقدوه واحلوه واحرموه جواز الشرقة او القتل بغير حق فانه لا يكون دافعا اصلا فالحاصل ان المراد بالديانة الدافعة هو المعتقد الشايع الذي يعتمد على شرع في الجملة قال شيخ الاسلام في المبسوط ان نكاح المحارم جواز نكاحه لا يثبت به الارث لانه ثبت بالدليل بصحته في شريعة آدم عم ولم يثبت كونه سببا للميراث في دينه فلا يثبت سببا للميراث باعتقادهم وديانتهم لانه لا عبرة لديانة الذمي في حكم اذا لم يعتمد على شرع صحيح

مختلفان صح في النوع لكنهما

قوله ولا كذلك من ليس في نكاحها اشارة الى الجواب عن القياس على مجوس خلف بنتين احدهما زوجته وتقريره ان من ليس في نكاح المتناكحين يعني البنت التي ليست بزوجته وهو المراد بالوارث الاخر ليس بمنزلة زوج المحرم حتى يؤاخذ بديانته لان الضرر يلحقه من غير التزام منه فيكون تعديته بخلاف تضرر الزوج بالنفقة فانه بالتزامه فان قيل ينبغي ان يؤاخذ البنت الغير المنكوحة بديانتها واعتقادها لانها مجوسية ولا يلتفت الى نزاعها في زيادة الميراث لانه بمنزلة نزاع الزوج في النفقة اجيب بانه لا يصلح نزاع الزوج لانه التزم هذه الديانة حيث نكح المحرم بخلاف البنت الغير المنكوحة منه صح

الزوج بديانته ولا كذلك من ليس في نكاحهما كالوارث الاخر س جواب عن القياس المذكور وهو قوله كما في مجوسي وتقريره ان ارث البنت التي هي زوجته ضرر بالوارث الاخر اي البنت التي ليست زوجته فيكون متعدية منا م واما عندهما فكذلك س اعلم ان ما ذكره هو مذهب ابي حنيفة اما على قولهما فكذلك م ايضا س اي ديانتهم دافعة للتعرض ولدليل الشرع في احكام الديانات م الا ان نكاح المحارم ليس حكما اصليا بخلاف تقوم الخمر بل كان ضروريا اذ في شريعة آدم ع لم يحل نكاح الاخت من بطن واحد س اي نكاح المحارم كان في شريعة آدم ع حكما ضروريا اذ لولا جوازه في ذلك العهد لا يحصل النسل اصلا والدليل على هذا ان نكاح الاخت من بطن واحد لم يكن جائزا في شريعة آدم ع وكان السنة الالهية ولادة ذكر مع انثى ببطن واحد والمشروع ان يتزوج كل انثى ذكرا من بطن آخر وكان النكاح بين التوامين حراما ولا شك ان التوامين مخلوقان من ماءين اندفق دفعة واحدة والولدان من بطنين مخلوقان من ماءين اندفقا دفعتين فالاخت من بطن واحد اقرب من اخت لا يكون كذلك ولما كانت الضرورة تنقضي بالتعدي لم يحل التزوج فعلم ان الاصل في نكاح المحارم الحرمة وقد ثبت الحل بالضرورة فلما ارتفعت الضرورة بكثرة النسل نسخ حل الاخوات فعلى تقدير كون ديانتهم دافعة لدليل الشرع لا يثبت لهم حل نكاح المحارم ~~بخلاف الخمر~~ اذ بعد قهر دليل الشرع عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحرمة في نكاح المحارم بخلاف الخمر اذ بعد قهر دليلنا عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحل واذا ثبت هذا فنكاح المحارم لا يكون مثبتا للاحصان فلا يحد قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم م وايضا حد القذف يندرئ بالشبهة س اي سلمنا ان هذا النكاح صحيح في حقهم لكن شبهة

عدم

عدم الصحة ثابتة في حقهم فيندرئ حد القذف بها قوله وايضا عطف على قوله ان نكاح المحارم الآخر وكل واحد من المعطوف والمعطوف عليه دليل على عدم وجوب الحد على قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم فلهذا المعنى قال وايضا م ولا يجب النفقة ايضا س عطف على قوله الحكم المفهوم من الدليلين المذكورين ونعني بالحكم المفهوم عدم وجوب حد القذف م اما على الدليل الاول فظاهر س وهو ان نكاح المحارم ليس حكما اصليا وذلك لان الدليل الاول يوجب بطلان النكاح فلا يجب النفقة م واما على الثاني س وهو ان حد القذف يندرئ بالشبهة م فالنكاح وان صح لكن النفقة صلة مبتداة فلا يجب به كالميراث اذ لو وجب يصير الديانة متعدية س فالحاصل ان المراد بالشبهة لدرء حد القذف شبهة عدم صحة النكاح فهذا الدليل مشعر بتسليم صحة نكاح المحارم وكونها حكما اصليا في حقهم م والجواب س اي جواب ابي حنيفة رح في النفقة م انها لدفع الهلاك س فايجاب النفقة بناء على ديانتهم لا يكون قولا بان ديانتهم متعدية بل ديانتهم دافعة وذلك لان الزوج حابس للزوجة فان حبسها بلا نفقة يكون متعرضا لها بالاهلاك فايجاب النفقة دفع لهذا التعرض ثم ورد على هذا ان ايجاب النفقة ليس لدفع الهلاك بدليل وجوبها مع غنى المرأة فاجاب بقوله م وغنا ما لا يدفع الحاجة الدائمة بدوام الحبس واما جهل كما ذكرنا س اي لا يصلح عذرا وهو عطف على قوله واما جهل لا يصلح عذرا م لكنه دونه س اي دون الجهل الاول م كجهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى واحكام الآخرة مخالف للدليل الواضح لكنه لما كان تأويلا للقرآن كان دون الاول ولما كان مسلما لزمنا مناظرته والزامه فلا يترك على ديانته فيلزمه جميع احكام الشرع وكجهل الباغي فيضمن باتلاف مال العادل او نفسه الا ان يكون له منعة فيسقط ولاية الالزام ويجب علينا محاربته

قوله كجهل صاحب الهوى مثل جهل المعتزلة بزيادة صفاتا على الذات وكنفي رؤية الله تعالى في الجنة مخالفا للكتاب والسنة وكجواز الشفاعة لمحط الكبائر وجواز العفو بغير توبة وعدم خلود العصاة في النار صح

ولم يحرم الميراث بقتله لان الاسلام جامع س ح اى بيننا وبين الباغى فيكون
سبب الارث موجودا م والقتل حق س ح فلا يكون مانعا من الارث م وكذا
ان قتل عادلا س ح اى لا يحرم الباغى الارث ان قتل عادلا م لانه حق فى زعمه و
ولايتنا منقطعة عنه ولما كان الدار واحدة والديانة مختلفة ثبت العصمة
من وجه فلا يملك ماله لكن لا يضمن بالاتلاف س ح كما فى غصب مال غير متقوم
فان الغاصب لا يملك حتى يجب عليه رده واما اذا اتلف لا يجب عليه الضمان و
انما لم ينعكس لان القول بانه يملك ماله مع القول بانه يضمن فى غاية التناقض م
ويجهل من خالف فى اجتهاد الكتاب كمن ترك التسمية عمدا س ح فان فيه مخالفة
قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه م والقضاء بالشاهد واليمين س ح
اى يمين المدعى فان فيه مخالفة قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان م او السنة
المشهورة كالتحليل بدون الوطى س ح على مذهب سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة
حديث العسيلة م والقصاص فى مسئلة القسامة س ح فانه لو وجد لوث
اى علامة القتل استحلف الاولياء خمسين يمينا عمدا كان الدعوى او خطا
وهذا عند الشافعى واما عند مالك رح يقضى بالقود ان كانت الدعوى فى العمد
وهو احد قولى الشافعى رح وفيه خلاف قوله عم البينة على المدعى واليمين على من انكر
وهذا الحديث وحديث العسيلة من المشاهير م او الاجماع كبيع ام الولد س ح
فان اجماع الصحابة انعقد على بطلانه م حتى لا ينفذ قضاء القاضى فيه س ح متعلق
باول البحث وهو ان الجهل ليس بعذر حتى ان قضاء القاضى فى هذه المسائل لا ينفذ
قضاؤه لكونه مخالفا للكتاب او السنة المشهورة او الاجماع م واما جهل يصلح شبهة
س ح عطف على النوعين المذكورين فى الجهل م كالجهل فى موضع الاجتهاد الصحيح
س ح اى غير المخالف للكتاب او السنة المشهورة او الاجماع م او فى موضع الشبهة

قوله كمن صلى الظهر اورد مسئلتين اوليهما مثال للجهل فى موضع الاجتهاد الصحيح والثانية تتميم وتكميل للاول لا مثال لان فيها مخالفة الاجماع فلا يكون الاجتهاد صحيحا ملوح

كمن صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر به س ح اى بالوضوء زاعما صحة ظهره ثم تذكر انه
صلى الظهر بلا وضوء م ثم قضى الظهر س ح بناء على هذا التذكر م ثم صلى المغرب على
ظن ان العصر جائز س ح بناء على جهله بفرضية الترتيب م يصح المغرب لان الترتيب
مجتهد فيه س ح فلا يضر جهله فلا يجب عليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر عندنا
لانه اداه زاعما صحة ظهره وهذا زعم بخلاف الاجماع وعند الشافعى رح العصر
العصر لعدم فرضية الترتيب عنده هذا اذا كان يزعم وقت اداء المغرب ان عصره
جائز اما لو علم وقت اداء المغرب ان عصره لم يجز فعليه اعادة المغرب كما يجب
قضاء العصر م وان لم يقض الظهر فصلى العصر على ظن ان الظهر جائز س ح اى صلى
الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء زاعما صحة الظهر ولم يقض الظهر بناء على انه غير عالم
بعدم الوضوء فان من صلى صلوة بغير وضوء جاهلا ان لا وضوء له ثم توضاء
وصلى فرضا آخر ثم تذكر انه كان على غير وضوء فالفرض الثانى غير صحيح فى ظاهر
الرواية خلافا للحسن بن زياد فان عنده انما يجب رعاية الترتيب على من يعلم
وايضا فيه خلاف زفر فانه يقول اذا كان عنده ان الفرض الاول يجزيه
فهو فى معنى الناسى للنية فيجزيه الفرض الثانى م لم يصح العصر س ح اى صلى الظهر بلا
وضوء ثم العصر بوضوء زاعما صحة الظهر ولم يقض الظهر لم يصح العصر لان زعمه مخالف
للاجماع والمسئلة المستشهد بها هى الاولى لا الثانية م واذا اعتق احد الوليين
ثم اقتص الآخر على ظن ان القصاص يكمل واحد على الكمال فلا قصاص عليه لانه
موضع الاجتهاد س ح فان عند البعض لا يسقط القصاص فصار هذا شبهة فى درء
القصاص عن قاتل القاتل م وكذا المحتجم اذا ظن انه فطر فاكل عمدا فلا كفارة
عليه س ح لان قوله عم افطر الحاجم والمحجوم صار شبهة فى درء الكفارة اذ هذه
الكفارة مما يندرء بالشبهة وكذا القصاص فى المسئلة السابقة م ومن نفى
والقول بفساد الصوم وان كان قد ذهب
اليه الاوزاعى الا انه ليس اجتهادا
صحيحا لمخالفة الاجماع ملوح

قوله ومن زنى بجارية امرأته او والده يظن انها تحل له بناء على ان مال الزوجة مال الزوج لفرط الاختلاط لو حل الزوجة يوجب حل
مملوكها وان ملك الاصل ملك الجزء او حلال له فهذا شبهة اشتباه اعني الشبهة في الفعل وهي ان يظن ما ليس بدليل الحل دليلا
فيظن الحل فيسقط الحد للشبهة لكن لا يثبت النسب ولا تجب العدة لان الفعل قد يحض زنا بخلاف شبهة المحل وسيجيء
شبهة الدليل وهي ان يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة لكن تخلف الحكم عنه لمانع كما اذا وطئ جارية الابن فانه يسقط الحد ويثبت
النسب والعدة لان الفعل لم يحض زنا نظرا الى الدليل اعني قوله عم انت ومالك لابيك واما جارية الاخ والاخت فليست محلا للشبهة
او شبهة فعل فلا يسقط الحد

بجارية امرأته او والده يظن انها تحل له لا يحد لانه موضع الاشتباه فيصير شبهة
في درء الحد س حتى يندرء الحد بهذه الشبهة م لان النسب والعدة س اي
لا يثبت النسب والعدة بهذه الشبهة وان كانا يثبتان بالوطئ بشبهة في جارية
اخرى م وكذا حربي اسلم فدخل دارنا فشرب الخمر جاهلا بالحرمة س اي لا يحد لان
جهله يكون شبهة م لان زنا هو س اي زنى حربي اسلم حيث يحد لان جهله
في حرمة الزنا لا يكون شبهة لان الزنا حرام في جميع الاديان م او شرب في دار الاسلام
س حيث يحد اي يجب الحد لان حرمة الخمر شايعة في دار الاسلام والذمي ساكن
فيها فلا يعذر بالجهل بحرمة الخمر فلا يصير شبهة في درء الحد م واما جهل يصلح عذرا
س هذا هو النوع الرابع من الجهل م كجهل مسلم بها جر بالشرايع وكذا اذا نزل
خطاب ولم ينتشر بعد في دارنا كما في قصة اهل قبا، س فانهم اذا بلغوا تحويل
القبلة وكانوا في الصلوة استداروا الى الكعبة فاستحسن رسول الله صلعم وكانوا
يقولون كيف صلوتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل الله تعالى وما كان
الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس م وقصة تحريم الخمر س لما نزل تحريم
الخمر قال الصحابة رض يا رسول الله فكيف باخواننا الذين ماتوا وهم يشربون
الخمر ويأكلون مال الميسر اي بعد التحريم قبل بلوغ الخطاب اليهم فنزل قوله تعالى
ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا م
فاما اذا انتشر في دارنا فقد تم التبليغ فمن جهل منا يكون لتقصيره كمن لم يطلب
الماء في العمرانات ويتيمم وكان الماء موجودا لا يصح وكذا الجهل بانه وكيل او ماذون
س اي يكون عذرا م حتى ان تصرفا لا يصح س اي من الموكل فان شرى الوكيل قبل
العلم بالوكالة يقع عن الوكيل ولو باع مال الموكل قبل العلم بالوكالة يتوقف كبيع
الفضولي م وكذا جهل الوكيل بالعزل والماذون بالحجر والمولى بجناية العبد الجاني

قوله واما جهل يصلح عذرا كمن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام فجهله بالاحكام
من الصلوة والصوم وتحريم الربوا يصلح عذرا له
حتى لا يحد بعد الهجرة فقضاء
مدة الثبات في دار الكفر لانه لا يلزمه من سماع
الخطاب بحقيقة او تقديرا شبهة في محله
تحرير

والشفيع بالبيع والامة المنكوحة بالاعتاق او بالخيار والبكر بالنكاح لا بالخيار
س اي جهل الوكيل بالعزل وجهل الماذون بالحجر عذر حتى ان تصرفا قبل العلم بالعزل
والحجر يصح نفوذها وكذا جهل المولى بجناية العبد الجاني عذر حتى لو باع العبد الجاني
قبل العلم بالجناية لا يكون مختارا للفداء وكذا جهل الشفيع بالبيع حتى لو باع الشفيع
الدار المشفوع بها بعد ما بيعت دار بجنبها لكن قبل علمه ببيعها لا يكون مسلما للشفعة
والامة المنكوحة اذا جهلت ان المولى اعتقها فسكتت عن فسخ النكاح فجهلها
عذر حتى لا يبطل خيارها وكذا اذا علمت بالاعتاق لكن جهلت ان لها خيار
العتق فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها واذا بلغت البكر التي زوجها غير الاب
والجد جاهلة بالنكاح فسكتت فجهلها عذر فلا يكون سكوتها رضى اما اذا علمت
بالنكاح وجهلت بان لها الخيار لا يكون جهلها عذرا حتى يبطل خيارها اذ جهلها
بالاحكام الشرعية ليس بعذر م لان الدليل مشهور في حقها س لان طلب العلم
واجب عليها فدلايل الشرع يجب ان يكون مشهورة في حقها فبالجهل لا تتعذر م وفي
حق الامة تخفى س لان خدمة المولى تشغلها عن التعلم فالدليل يخفى في حقها
فتتعذر بالجهل م ولان البكر تريد الزام الفسخ والامة تريد دفع زيادة الملك
س هذا فرق آخر بين البكر والامة في ان الامة تتعذر بالجهل لا البكر وتقرير ان
البكر تريد الزام الفسخ على الزوج والمعتقة تريد بالفسخ دفع زيادة الملك فان
طلاق الامة اثنان وطلاق الحرة ثلثة والجهل عذر اصلي يصلح للدفع لا للالزام
وهذا الفرق احسن من الاول لان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرايع لا تحتمل
في المسائل التي لا يعرفها الا اخذا في الفقها، م حتى يشترط القضا، ثم لا ههنا س
تفريع على ان فسخ النكاح بخيار البلوغ الزام ضرر وبخيار العتق دفع ضرر م ومنها
السكر وهو اما بطريق مباح كسكر المضطر والسكر بدواء س كالبنج والافيون

بخلاف الشرب بقصد السكر فانه حرام عزمزاده

حتى يشترط القضاء ثم ان فسخ البكر بعد البلوغ لا يخلو اما ان فسخ بالقضاء او بغير القضاء
ان فسخ بالقضاء فحتى يثبت الولاية ويجري بها العدة فيفسخ
الا بالقضاء وان فسخ بغير القضاء فقبل الدخول لا يسقط الصداق
الخيار لانه لدفع زيادة الملك ولا يسقط الى القضاء
الا بدفع اصل الملك فلا يفتقر الى القضاء
تحرير

قوله حتى الطلاق والعتاق صرح بذلك نفيا لما روي عن ابي حنيفة ان الرجل
اذا كان عالما بفعل البنج فاكله يصح طلاقه وعتاقه تلويح

م وبما يتخذ من الحنطة او الشعير او العسل وهو كالاغماء يمنع صحة جميع التصرفات
حتى الطلاق والعتاق واما بطريق محظور كالسكر من شراب محرم او مثلث
لانه س اي المثلث م انما يحل بشرط ان لا يسكر فالسكر به يضير كالسكر بالمحرم
فيحد به س اي بالسكر من المثلث م وهو س اي القسم الثاني من السكر وهو السكر
من شراب محرم او مثلث م لا ينافي الخطاب لقوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم
سكارى فهذا خطاب متعلق بحال السكر فهو لا يبطل الاهلية اصلا فيلزم كل الاحكام
ويصح كل عباراته وانما ينعدم به القصد حتى ان متكلم بكلمة الكفر لا يرتد استحسانا
لعدم ركنه وهو القصد كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك
فجرى على لسانه عكسه لا يرتد واذا اسلم يصح كالمكره واذا اقر بما يحتمل الرجوع
كالزنا وشرب الخمر لا يحد حتى يصحو فيقر به لان السكر دليل الرجوع واذا اقر
بما لا يحتمله كالقصاص والقذف وغيرهما او بكفر سبب الحد يلزمه لكن لما حد
اذا صحى وحده اختلاط الكلام س اي حد السكر والمراد به الحالة المتميزة بين
السكر والصحو م وزلة ابو حنيفة ان لا يعرف الارض من السماء لوجوب الحد
فقط ومنها الهزل وهو ان لا يراد باللفظ معناه لا الحقيقي ولا المجازي
وهو ضد الجد وهو ان يراد به احدهما وشرطه ان يشترط باللسان ولا يعتبر دلالته
س اي دلالة الهزل اي شرط الهزل ان يجري المواضعة قبل العقد بان يقال
نحن نتكلم بلفظ العقد هازلا م ولا يشترط كونه س اي كون الشرط وهو المواضعة
م في نفس العقد س بل يكفي ان يكون المواضعة سابقة على العقد م وهو س اي الهزل
م لا ينافي الاهلية اصلا ولا اختيار المباشرة والرضى بها بل اختيار الحكم والرضا به
فوجب النظر في التصرفات كيف ينقسم فيهما س اي في الاختيار والرضى م
وهي اما من الانشاءات او الاخبارات او الاعتقادات اما الانشاءات فاما

ان يحتمل النقض كالبيع والاجارة فاما ان يتواضعا في اصل العقد س اي تجري
المواضعة قبل العقد بانا نتكلم بلفظ البيع عند الناس ولا نريد البيع م فان اتفقا
على الاعراض س اي قالا بعد البيع انا قد اعرضنا وقت البيع عن الهزل وبعنا
بطريق الجد م صح البيع وبطل الهزل لاعراضهما وان اتفقا على بناء العقد على المواضعة
صار كخيار الشرط لهما مؤبدا س اي للمتعاقدين م للرضا بالمباشرة لا بالحكم
س هذا دليل على كونه بمنزلة خيار الشرط فانه اذا بيع بالخيار فالرضى بالمباشرة
حاصل لا بالحكم وهو الملك م فيفسد العقد س كما في الخيار المؤبد م لكن لا يملك
بالقبض فيه لعدم الرضى بالحكم س هذا استدراك عن قوله فيفسد العقد فان
الملك بالقبض يثبت في البيع الفاسد م فان نقضه احدهما انتقض وان اجازاه في
الثلث جاز س اي اجازاه في ثلثة ايام جاز عند ابي حنيفة اي ينقلب جائزا لارتفاع
المفسد كما في الخيار المؤبد م لا ان اجاز احدهما س لانه كخيار الشرط للمتعاقدين
فيتوقف على اجازتهما م وعندهما لا يشترط في الثلث س اي عندهما لا تقيد
الاجازة بالثلثة فكلما اجازاه جاز البيع كما في الخيار المؤبد م وان اتفقا على ان
لا يحضرهما شيء س اي لم يقع في خاطرهما وقت العقد انهما بنيا على المواضعة
او اعرضا م او اختلفا في الاعراض والبناء يصح العقد عند ابي حنيفة عملا بالعقد
وهو اولى بالاعتبار من المواضعة التي لم يتصل به س اي بالعقد م لا عندهما س
اي لا يصح العقد عندهما م فاعتبرا العادة س فان العادة تحقق العادة المواضعة
ما امكن م على ان المواضعة اسبق قلنا الآخر ناسخ س اي الآخر وهو العقد
ناسخ للمواضعة السابقة لان احدهما لم يمض على المواضعة واعلم انه بقي التقسيم
العقلي فيما ان لم يذكرا وهما ما اذا اعرض احدهما وقال الآخر لم يحضر في شيء او بنى احدهما
وقال الآخر لم يحضر في شيء وفي اصل ابي حنيفة يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض وعلى

قوله والفرق له بين البناء وثمه يعني اذا وقعت المواضعة في قدر الثمن وبنيا عليها فابو حنيفة لا يعتبر المواضعة السابقة ويحكم بلزوم الالفين لا الالف المتواضع عليه وقد كان يعتبر البناء على المواضعة في نفس العقد ويحكم بفساد العقد وثبوت الخيار فيحتاج الى الفرق بين البناء هنا

اصلهما كالبناء م واما ان يتواضعا على البيع بالفين على ان الثمن الف فانهما يعملان بالمواضعة الا في صورة اعراضهما وابو حنيفة رح يظهر العقد في الكل والفرق له بين البناء هنا وثمه ان العمل بالمواضعة هنا يجعل قبول احد الالفين شرطا لوقوع البيع بالآخر فيفسد العقد وقد جدا في اصل العقد فهو اولى بالترجيح من الوصف س اي اصل العقد اولى بالترجيح من الوصف فان اعتبار اصل العقد يوجب الصحة لان المتعاقدين جدا في اصل العقد وانما الهزل في مقدار الثمن وهو الوصف فان اعتبر المواضعة والهزل في الوصف حتى يصح العقد بالالف يلزم فساد العقد كما بينا في المتن م واما ان يتواضعا على ان الثمن جنس آخر فالعمل بالعقد اتفاق والفرق لهما بين هذا وبين المواضعة في القدر ان العمل بها مع صحة العقد ممكن ثمه لا هنا والهزل باحد الالفين ثمه شرط لا طالب له فلا يفسد س انما قال هذا جوابا عما ذكر انه يجعل قبول احد الالفين شرطا لوقوع البيع بالآخر وانما قال انه لا طالب له لاتفاق المتعاقدين على ان الثمن الف لا الفان واذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد كما اذا اشترى حمارا على ان يحمله حملا خفيفا او نحو ذلك لا يفسد العقد لعدم الطالب لكن الجواب لابي حنيفة رح ان الشرط في مسئلتنا وقع لاحد المتعاقدين وهو الطالب لكن لا يطالب هنا للمواضعة وعدم الطلب بواسطة الرضا لا يفيد الصحة كالرضا بالربوا ثم عطف على قوله فاما ان يحتمل النقض قوله م واما ان لا يحتمل النقض فمنه ما لا مال فيه وهو الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر وكله صحيح والهزل باطل لقوله عم ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ولان الهازل راض بالسبب لا الحكم وحكم هذه الاسباب لا يحتمل التراضي والنقض حتى لا يحتمل خيار الشرط ومنه ما يكون المال فيه تبعا كالنكاح فان كان الهزل في الاصل فالعقد لازم وفي قدر البدل فان اتفقا على الاعراض

فالمهر الفان

فالمهر الفان وعلى البناء فالف والفرق لابي حنيفة رح بين هذا والبيع ان البيع يفسد بالشرط س لكن النكاح لا يفسد بالشرط م وعلى ان لم يحضرهما او اختلفا ففي رواية محمد رح عن ابي حنيفة رح المهر الف بخلاف البيع لان الثمن مقصود بالايجاب فيرجع به س اي بالثمن م وفي رواية ابي يوسف رح الفان قياسا على البيع وفي جنس البدل فان اتفقا على الاعراض فالمسمى وعلى البناء مهر المثل اجماعا وعلى ان لم يحضرهما او اختلفا ففي رواية محمد رح مهر المثل س لان اصل على رواية محمد رح بطلان المسمى عند الاختلاف وعدم الحضور في المواضعة في قدر المهر على ما ذكر فكذا في المواضعة في جنس المهر لكن في المواضعة في قدر المهر العمل بالمواضعة ممكن لان ما تواضعا عليه وهو الالف داخل في المسمى وهو الفان اما في المواضعة في الجنس فهذا غير ممكن فلما بطل المسمى وجب مهر المثل م وفي رواية ابي يوسف رح المسمى وعندهما مهر المثل ومنه ما يكون المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد سواء هزلا في الاصل او القدر او الجنس ففي الاعراض يلزم الطلاق والمال وكذا في الاختلاف وعدم الحضور اما عند ابي حنيفة رح فلترجيح الايجاب س اي ترجيح العقد على المواضعة م واما عندهما فلعدم تاثير الخيار س فانه اذا شرط في الخلع الخيار لها عندهما الطلاق واقع والمال واجب والخيار باطل وعند ابي حنيفة رح لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المراة وكذا في مسئلتنا على كلا المذهبين م وكذا في البناء عندهما على ان المال يلزم تبعا س اعلم ان المال في الخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد يجب عندهما بطريق التبعية والمقصود هو الطلاق والعتق وسقوط القصاص والهزل لا يؤثر في هذه الامور فيثبت ثم المال يجب ضمنا لا قصدا فلا يؤثر الهزل في حق وجوب المال م وعند ابي حنيفة رح يتوقف على مشيتها واما تسليم الشفعة فقبل طلب المواثبة يكون كالسكوت

تسليم الشفعة بطريق الهزل قبل طلب المواثبة يبطل الشفعة بمنزلة السكوت وبعده يبطل وتكون الشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بالخيار لانه في معنى التجارة لكونه استيفاء احد المعوضين على ملكه فيتوقف على الرضى بالحكم وكل من الخيار والهزل يمنع الرضى بالحكم فيبطل به التسليم

قوله واما الاخبارات فيبطلها الهزل سواء كانت اخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح او لا يحتمله كالطلاق والعتاق وسواء كانت اخبارا لغة وشرعا كما اذا تواضعا على ان يقرا بان بينهما نكاحا او بانها تابعا في هذا الشيء كذا او لغة فقط كما اذا اقر بان لزيد عليه كذا وذلك لان الاخبار يعتمد صحة المخبر به اي تحقق الحكم الذي صار الخبر عبارة عنه واعلا بثبوته او نفيه والهزل ينافي ذلك ويدل على عدمه فكما انه يبطل الاقرار بالطلاق والعتاق مكرها كذلك يبطل الاقرار بهما هازلا لان الهزل دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة انما تلحق شيئا معتقدا يحتمل الصحة والبطلان وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا وهذا بخلاف انشاء العقد والعتاق وغيرهما مما يحتمل الفسخ فانه لا يترتب عليه الهزل على ما سبق تلويح

س لانه لما اشتغل بالهزل عن طلب الشفعة فقد سكت عن الطلب م فيبطل الشفعة وبعده التسليم بطل لانه من جنس ما يبطل بالخيار س حتى لو قال سلمت الشفعة على اني بالخيار ثلثة ايام يبطل التسليم ويكون طلب الشفعة باقيا م وكذا الابراء س اي يبطل ابراء الغريم هازلا كما يبطل الابراء بشرط الخيار م واما الاخبار فالهزل يبطله سواء كان فيما يحتمل الفسخ او لا لانه يعتمد صحة المخبر به الا ترى ان الاقرار بالطلاق والعتق مكرها باطل فكذا هازلا واما الاعتقاد فالهزل بالردة كفر لانه استخفاف فيكون مرتدا بعين الهزل لا بما هزل به س اي ليس كفره بسبب ما هزل به وهو اعتقاد معنى كلمة الكفر التي تكلم بها هازلا فانه غير معتقد معناها بل كفر بعين الهزل فانه استخفاف بالدين وهو كفر نعوذ بالله منه قال الله تعالى انما كنا نخوض ونلعب قل ابالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا اليوم قد كفرتم بعد ايمانكم م واما الاسلام هازلا فيصح لانه انشاء لا يحتمل حكمه الرد والتراخي س ترجيحا لجانب الايمان كما في الاكراه م ومنها السفه س وهو خفة تعتري الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب العقل وقال الامام فخر الاسلام هو ميل العقل بخلاف موجب الشرع من وجه واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل وانما قال من وجه لان التبذير اصله مشروع وهو البر والاحسان الا ان الاسراف حرام والفرق ظاهر بين السفه والعته فان المعتوه يشابه المجنون في بعض افعاله واقواله بخلاف السفيه فانه لا يشابه المجنون لكن يعتريه خفة اما فرحا او غضبا فيتابع مقتضاها في الامور من غير نظر ورؤية في عواقبها ليقف على ان عواقبها محمودة او وخيمة اي مذمومة م وهو لا ينافي الاهلية ولا شيئا من الاحكام واجمعوا على منع ماله في اول البلوغ لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم ثم علق الايتاء بايناس رشد منكر لا ينفك سن الجدية عن مثله الا نادرا فيسقط من الوجوب عليه ولذا فيكون مطلقا بالاحكام كلها انه مكلف

قوله وكذا الابراء اي ابراء الغريم او الكفيل يبطل بالهزل لان فيه معنى التمليك ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط تلويح

قوله فيكون اي الهازل بالردة مرتدا بنفس الهزل لا بما هزل به لما فيه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبدل الاعتقاد بدليل قوله تعالى حكاية انا كنا نخوض ونلعب الآية وفي هذا جواب عما قال ان الارتداد انما كان بتبدل الاعتقاد والهزل ينافيه لعدم الرضى بالحكم تلويح

قوله ومنها السفه اي ومن العوارض المكتسبة السفه فان السفيه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل فلا يكون سماويا وعلى ظاهر تفسير فخر الاسلام يكون كل فاسق سفيها لان موجب العقل ان لا يخالف الشرع للادلة القائمة على وجوب اتباعه تلويح

ح المنع س وهي خمس وعشرون سنة لان اقل مدة البلوغ اثنا عشر سنة واقل مدة الحمل نصف سنة فيكون اقل سن يمكن ان يصير المرء فيه جدا خمسا وعشرين سنة م واختلفوا في السفيه فعند ما يحجر س المحجور هو منع نفاذ التصرفات القولية م لان النظر واجب حقا له لدينه فان العفو عن صاحب الكبيرة حسن وان اصر عليها س كالقتل عمدا فان العفو عن القصاص فيه حسن فغاية فعل السفيه ارتكاب الكبيرة ومرتكب الكبيرة اذا كان مؤمنا يستحق النظر اليه م وقياسا س عطف على قوله حقا له م على منع المال وايضا صحة العبارة لاجل النفع فاذا صارت ضررا يجب دفعها صونا حقا للمسلمين س والسفها اذا لم يحجروا اسرفوا فيركب عليهم الدين فيضيع اموال المسلمين في ذمتهم مثل ان يشتري جارية بالف دينار ولا فلس له فيعتقها في الحال كما فعله واحد من ظرفا طلبة العلم في بخارا وقصته انه دخل ذات يوم في سوق النخاسين فعشق جارية بلغت في الحسن غاية فعجز عن مكابدة شدائد هجرها وكان في الفقر والمتربة بحيث لم يملك قوت يومه فضلا عن ان يملك مالا يجعله ذريعة الى مواصلتها فاستعار عن بعض خلانه ثيابا نفيسة وبغلة لا يركبها الا اعاظم الملوك ولباس التلبيس وركب البغلة وشرك درسه يمشون في ركابه مطرقين حتى دخل السوق فظن التجار انه حاكم بخارا الملقب بصدر جهان فجلس على نمرقة ودعا صاحب الجارية وساومها فاشتراها بالف دينار واعتقها وتزوجها في المجلس بحضرة العدول فرجع الى منزله ممتلئا بهجة وسرورا وردّ العواري الى اهلها فلما جاء البائع لتقاضي الثمن لقي المشتري وعرف فنونه فاخذ ينتف عثنونه م وهذا بناء على ان الانسان يمنع عن التصرف في ملكه بما يضر جاره عند ابي يوسف وعند ابي حنيفة لا حجر لان السفه لما كان مكابرة وتركا للواجب عن علم س اي صادرا عن علم ومعرفة م لم يكن سببا للنظر وما ذكر من النظر حقا له فذلك جائز

قوله دخل في سوق النخاسين لغة في زايده والمكابدة المعاناة والنخاس البائع والمنتظر الى ايضا والاصل في الانسان الاختصاص وبقال طرفوا اي ذلك اي اخذوا الامر وبقال طرفوا وسيارة صفة ٥ عادة الكبار ردا التمرة وسيارة حتى حتى الفتوة ان شعرات طول الحيث وفي قوله عرف البعير بعصر به عن الحمل والتزويد او العلم فنونه اي فنون الحيل والتزويد او العلم البعض من جملة الفقه الذي يعرف به هذا الشيء من جملة عثنونه يحتمل عود الضمير الى البائع او المشتري تلويح

قوله ولما كان مظنة الاعتراض بانه لا وجه لحجر الانسان عن التصرف في ملكه بناء على ضرر غيره اجاب بانه جائز عند ابي يوسف تلويح

قلبس صح

تنبيه لا ترجيحا لجانب الايمان يعني ان الاصل في الانسان هو التصديق والاعتقاد تلويح

التبذير هو تفريق المال على وجه الاسراف اي مجاوزة الحد والمراد تفريق المال تلويح

ثم علق ايتاء الاموال اليهم بايناس رشد وصلاح منهم على وجه التنكير المفيد للتقليل حيث قال تعالى فان آنستم منهم رشدا اي ان عرفتم وابصرتم صلاحا في عقولهم واموالهم لما ان تاركه لا يعد الا نادرا تلويح

لا واجب كما في صاحب الكبيرة وانما يحسن ش اي حجر السفيه بطريق النظر م
اذا لم يتضمن ضررا فوقه وهو اهدار اهليته والعبارة والاهلية نعمة اهلية
واليد زائدة فيبطل قياس الحجر على منع المال ثم اذا كان الحجر بطريق النظر ش اي
عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله م يلحق في كل حكم الى من كان في الحاقه اليه نظر من
الصبي والمريض والمكره ش المحجور بسبب السفه عندهما ان ولدت جارية فادعاه
يثبت نسبه منه وكان الولد حرا لا سبيل عليه والجارية ام ولد له وان مات كانت
حرة لان توفير النظر كان في الحاقه بالمصلح في حكم الاستيلاد فانه يحتاج الى ذلك
لابقاء نسله وصيانة مائه ويلحق في هذا الحكم بالمريض فان المريض المديون اذا
ادعى نسب ولد جارية يكون في ذلك كالصحيح حتى تعتق من جميع ماله بموته ولا
تسعى هي ولا ولدها لان حاجة مقدمة على حق غرمائه ولو اشترى هذا المحجور عليه
ابنه وهو معروف وقبضه كان شراؤه فاسدا ويعتق الغلام حين قبضه و
يجعل في هذا الحكم بمنزلة شراء المكره فيثبت له الملك بالقبض فاذا ملكه بالقبض
فالتزام الثمن او القيمة بالعقد منه غير صحيح لما في ذلك من الضرر عليه وهو في
هذا الحكم ملحق بالصبي واذا لم يجب على المحجور شيء لا يسلم له ايضا شيء من سعايته
فيكون السعاية الواجبة على العبد للبائع م وهذا الحجر عندهما ش اي الحجر المختلف
فيه الذي هو بطريق النظر م انواع اما بسبب السفه فيحجر بنفسه ش اي بنفس السفه
بلا احتياج الى ان يحجر القاضي م عند محمد ويحجر القاضي عند ابي يوسف رح واما بسبب الدين
بان يخاف ان يلجي امواله ش التلجية هي المواضعة المذكورة مفصلة م ببيع او
اقرار فيحجر على ان لا يصح تصرفه الا مع الوفاء وان لم يكن سفيها ش متصل بما قبله
وهو قوله فيحجر م واما بان يمتنع عن بيع ماله لقضاء الديون ش فيبيع القاضي
فهذا ضرب حجر م ومنها السفر وهو خروج مديد لا يناف الاهلية ولا ينافي

قوله التلجئة هي المواضعة المذكورة اي في اصل التصرف او في قدر العوض او في جنسه على ما سبق في باب النهر

من الاحكام لكنه من اسباب التخفيف بنفسه لانه من اسباب المشقة بخلاف المرض
لان بعضه يضره الصوم وبعضه لا بل ينفعه واختلفوا في الصلوة فعند الشافعي
القصر رخصة وعندنا اسقاط لقول عائشة رض فرضت الصلوة ركعتين ركعتين
فاقرت في السفر وزيدت في الحضر ولان حد النافلة يصدق على ركعتين
الساقطتين ولتسمية الصدقة ولعدم افادة التخيير على ما مر ش في فصل
العزيمة والرخصة م وانما يثبت هذا الحكم ش اي القصر بالسفر م اذا اتصل بسبب
الوجوب ش اي اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الوقت فيثبت القصر
في الاداء اذا لم يتصل بسبب الوجوب بل اتصل بحال القضاء لا يجوز القصر م
ولما كان السفر باختيار قيل اذا شرع المسافر في صوم رمضان لا يحل له
الفطر بخلاف المريض لكن اذا افطر يصير السفر شبهة في الكفارة واذا سافر
الصائم لا يفطر بخلاف ما اذا مرض لكن اذا افطر لا كفارة عليه ش اي الصائم المقيم
اذا سافر وافطر لا يجب عليه الكفارة م واذا افطر ثم سافر لم تسقط ش اي الكفارة
م بخلاف ما اذا مرض ش والفرق بينهما ان الصحيح اذا افطر حكمنا عليه بوجوب الكفارة
لكن اذا مرض في هذا اليوم يسقط الكفارة لانه تبين بعروض المرض ان الصوم
لم يكن واجبا عليه في هذا اليوم بخلاف عروض السفر فانه امر اختياري والمرض ضروري
م واحكام السفر تثبت بالخروج بالسنة المشهورة وان لم يتم السفر علة ش والسنة
المشهورة ما روي عن رسول الله ص واصحابه رض انهم ترخصوا برخص المسافر
بمجاوزتهم العمران والقياس ان لا يثبت القصر الا بعد مضي مدة السفر لان حكم
العلة لا يثبت قبلها لكن ترك القياس بما روينا م ثم اذا نوى الاقامة قبل
الثلثة يصح وان كان في غير موضع الاقامة وان نواها بعد الثلثة يشترط موضع
الاقامة لان الاول منع ش اي نية الاقامة قبل ثلثة ايام منع للسفر م وهذا اذا لم

قوله كالبيع فانه يعتمد القصد صحيحا للكلام ويعتمد الرضى لكونه مما يحتمل الفسخ بخلاف الطلاق فانه يبتنى على القصد
دون الرضى فلو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه بعت هذا الشيء منك بكذا وقبله المخاطب وصدقه
في ان البيع انما جرى على لسانه خطاء فهو كبيع المكره ينعقد نظرا الى اصل الاختيار لان الكلام صدر عنه باختياره
وباقامة البلوغ مقام القصد لكن يكون فاسدا غير نافذ لعدم الرضى حقيقة

164

قصار كالنايم ولنا ان دوام العمل بالعقل بلا سهو وغفلة امر لا يوقف
عليه الا بحرج فاقيم البلوغ مقامه لا مقام اليقظة والرضى فيما يبنى عليها كالبيع
اذ لا حرج في درکها س تقريره ان الاصل ان لا يعتبر الاعمال الا وان تصادرة عن العقل
بلا سهو وغفلة اما اذا كانت صادرة عن سهو وغفلة يجب ان لا تعتبر ولا يواخذ بها
الانسان لقوله تعالى ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا ولان السهو والغفلة
مركوزان في الانسان فيكونان عذرا لكن هذا امر لا توقف عليه الا بالحرج فاقمنا
البلوغ مقام دوام العقل من غير سهو وغفلة اقامة للدليل مقام المدلول فان السهو
والغفلة انما يعرضان لنقصان العقل فاذا كمل العقل بكثرة التجارب عند البلوغ
لا يقع السهو والغفلة الا نادرا فكل عمل صدر عن العاقل البالغ اعتبر في جميع
الاوقات صادرا عن العقل بلا سهو وغفلة ولم يعتبر انه ربما يسهو في وقت ما هذا
معنى قوله ان دوام العمل بالعقل الى آخره وانما لم نقم البلوغ مقام اليقظة حتى ابطلنا
عبارات النايم وكذا لم نقم البلوغ مقام الرضى في التصرفات المبنية على الرضى كالبيع
ونحوه اذ لا حرج في درک اليقظة والرضى ولا يحتاج الى اقامة الدليل مقامهما في الاصل
ان الامور الخفية التي يتعذر الوقوف عليها نقيم ما هو دليل عليها مقامها كالسفر
مقام المشقة اما الامور الظاهرة فلا وانما ذكر اليقظة والرضى وفقا لشبهة
الشافعي رح فانه قال لو قام البلوغ مقام اعتدال العقل لوقع طلاق النايم و
لقام البلوغ مقام الرضى فيما يعتمد على الرضى ثم عطف على قوله ويقع طلاقه قوله م
واذا اجرى البيع على لسانه س اى لسان الخاطي م خطا، وصدقه خصمه يكون
كبيع المكره واما الذي من غيره فالاكراه س هذا هو القسم الثاني من العوارض المكتسبة
م وهو اما ملجي بان يكون بفوات النفس او العضو وهذا معدم للرضى مفسد للاختيار
واما غير ملجي بان يكون بحبس او قيد او ضرب وهذا معدم للرضى غير مفسد للاختيار

س اى نية الاقامة بعد ثلثة ايام رفع للسفر والمنع اسهل من الرفع م وسفر
المعصية يوجب الرخصة وقد مر س اى في فصل النهي م على ان المعصية منفصلة عنه
فان البغي وقطع الطريق والتمرد معصية وان كانت في المصر والرجل قد يخرج
غازيا ثم يستقبله غير فيقطع عليهم فصار النهي عن هذا السفر لمعنى في غيره
من كل وجه بخلاف السكر لانه عصيان بعينه س فلا يثبت بالسكر الحرام الرخص
المنوطة بزوال العقل م وقوله تعالى غير باغ ولا عاد اى فاكل غير طالب ولا متجاوز
حد سد الرمق س قد تمسك به الشافعي رح على عدم الرخصة لمن يسافر سفر
المعصية فجعل قوله تعالى غير باغ حالا من قوله فمن اضطر ونحن نقول لا بد
من تقدير قوله فاكل ثم نجعل قوله غير باغ حالا من اكل فمعناه غير طالب للميتة
قصدا اليها ولا اكل الميتة تلذذا واقتضاء للشهوة بل ياكلها دافعا للضرورة
ولا عاد حد ما يسد جوعته او لا يبغي اى لا يتجاوز حد سد الرمق ولا يعدو
اى لا يرفعها لجوعة اخرى م ومنها الخطاء س وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده
قصدا تاما كما اذا رمى الى صيد فاصاب انسانا فانه قصد الرمي لكن لم يقصد به الانسان
فوجد قصد غير تام م وهو يصلح عذرا في سقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد
ويصلح شبهة في العقوبة حتى لا يأثم اثم القتل ولا يواخذ بحد وقصاص لانه جزاء
كامل فلا يجب على المعذور وليس بعذر في حقوق العباد حتى يجب ضمان العدوان
لانه جزاء مال لا جزاء فعل ويصلح س اى الخطاء م مخففا لما هو صلة لم تقابل مالا
ووجبت بالفعل كالدية س انما قال هذا لان ما يجب بسبب المحل لا يكون الخطاء
مخففا فيه كما ذكر في المتن لانه جزاء مال م ويوجب الكفارة اذ لا ينفك عن ضرب تقصير
فيصلح سببا لما هو دائر بين العبادة والعقوبة اذ هو جزاء قاصر س الضمير راجع
الى ما هو دائر والمراد به الكفارة م ويقع طلاقه عندنا لا عند الشافعي رح لعدم الاختيار

قوله كالنايم معدر في الامور الخفية بقيام هو الوقوف عليها ان

قوله واما الذي من غيره اى القسم الثاني من العوارض المكتسبة وهو الذي يكون من غير المكلف بحيث لا يرضاه ولا يختاره
الغير على ان يفعل بالاكراه وهو حمل مباشرته لو خلي ونفسه فيكون معدما للرضى لا للاختيار اذ الفعل يصدر عنه باختياره
لكنه قد يعتمد الاختيار بان يجعله مستندا الى اختيار آخر وقد لا يعتمده بان يجعله مستندا الى الفاعل مستقلا في قصده

قوله ويصلح شبهة اى سببا للتخفيف فيما هو صلة واجبة بالفعل دون المحل كالدية في القتل الخطاء فانها صلة لانها تتحمل دون المحل فوجب على العاقلة في ثلث سنين تخفيفا على الخاطي

والاكراه لا ينافي الاهلية ولا الخطاب لان المكره عليه اما فرض س كما اذا
اكره على شرب الخمر بالقتل م او مباح س كما اذا اكره على الافطار في نهار رمضان
م او رخص س كما اذا اكره على اجراء كلمة الكفر م او حرام س كما اذا اكره على قتل مسلم
بغير حق م حتى يؤجر فيه ويأثم اخرى س اي ولا ينافي الاختيار
م لانه حمل على اختيار الامور واصل الشافعي فيه ذلك ان الاكراه بغير حق ان
كان عذرا اثر فيما يقطع الحكم عن فعل الفاعل لعدم اختياره س الاكراه عند الشافعي
اما ان يكون بحق كالاكراه على الاسلام واما بغير حق ثم هذا اما ان يكون عذرا
واما ان لا يكون واعلم انه اقيمت لفظ الفاعل مقام المكره بالفتح ولفظ المحل
مقام المكره بالكسر لئلا يشتبه الفتح بالكسر م والعصمة تقتضي دفع الضرر بدل
رضاه س اي رضا الفاعل م ثم ان امكن نسبة الفعل الى المحل ينسب والا يبطل
فيبطل الاقوال كلها س لان نسبة الاقوال الى غير المتكلم باطل لان الانسان
لا يتكلم بلسان غيره م ويضمن المحل الاموال س اي اذا اكره على اتلاف
مال الغير لان نسبة الاتلاف الى المحل ممكن فيجعل الفاعل آلة للمحل م وان
لم يكن عذرا لا يقطع س اي الحكم عن فعل الفاعل م فيحد الزاني ويقتص القاتل
مكرهين وانما يقتص المحل بالتسبيب س جواب اشكال وهو انه لما لم يقطع
نسبة الحكم عن فعل الفاعل يكون الفاعل هو القاتل فيجب ان يقتص هو ولا يقتص
المحل لكن القصاص يجب عليهما عند الشافعي فاجاب بان المحل انما يقتص
بالتسبيب م وان كان الاكراه حقا لا يقطع ايضا س اي الحكم عن فعل الفاعل
م فيصح اسلام الحربي وبيع المديون ماله لقضاء الدين وطلاق المولى بعد المدة
بالاكراه س يتعلق بما ذكر وهو اسلام الحربي وطلاق المولى وبيع المديون ماله
وهو مذهب الشافعي فيه ان الزوج يجبر على الطلاق بعد مدة الايلاء م لا اسلام

الذمي به

والاكراه بالقتل والحبس عنده اي عند الشافعي سواء
لان في الحبس ضررا كالقتل والعصمة تقتضي دفع الضرر

الذمي به س اي بالاكراه لان اكراه الذمي على الاسلام ليس بحق فيبطل كما ذكر
انه يبطل الاقوال كلها م والاكراه بالقتل والحبس عنده سواء واصلنا ان الاكراه
الملجئ لما افسد الاختيار فان عارض هذا الاختيار اختيار صحيح وهو اختيار
الحامل يصير اختيار الفاعل كالمعدوم وهذا س اي صيرورة اختيار الفاعل كالمعدوم
م لا يكون الا بان يصير الفاعل آلة للحامل فان احتمل ذلك س اي كونه آلة له
م ينسب الى الحامل والا س اي ان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل م يبقى منسوبا
الى الفاعل فالاقوال كلها لا تحتمل ذلك س اي كون الفاعل آلة للحامل لما ذكرنا
ان التكلم بلسان الغير ممتنع م فان كانت س اي الاقوال م مما لا ينفسخ
ولا يتوقف على الاختيار كالطلاق والعتاق تنفذ لانها س اي الاقوال التي
لا تنفسخ م تنفذ مع الهزل وهو ينافي الاختيار والرضى بالحكم ومع خيار الشرط
س عطف على قوله مع الهزل م وهو ينافي الاختيار اصلا س اي ينافي
اختيار الحكم اصلا اما اختيار السبب فحاصل في الخيار م فلان تنفذ بالاكراه
س اي الاقوال التي لا تنفسخ بالاكراه م وهو يفسد الاختيار اولى س وجه
الاولوية ان في الهزل اختيار المباشرة والرضى بها ثابتان لكن اختيار الحكم
والرضا به منتفيان اما الاكراه فالرضى بالسبب والحكم منتف فيه اما اختيار
السبب فحاصل في الاكراه مع الفساد فان كان الطلاق والعتاق واقعين
في الهزل من غير اختيار الحكم والرضى به فوقوعهما في الاكراه مع فساد الاختيار
اولى هذا ما قالوا ولكن يرد عليه ان اختيار السبب والرضى به حاصل في الهزل
بدون الفساد اما في الاكراه فلا رضى بالسبب اصلا واختيار السبب موجود
مع الفساد فلا يلزم من الوقوع في الهزل الوقوع في الاكراه م واذا اتصل
بقبول المال س اي اذا اتصل الاكراه بقبول المال في الطلاق م يقع الطلاق

واما اذا اتصل الهزل بقبول المال فيصح التطليق لكن يتوقف الطلاق على التزام المرأة المال والرضى به فان التزمت
وقع الطلاق ولزم المال وان لا فلا طلاق ولا مال وعند ابي يوسف ومحمد يقع الطلاق ويلزم المال من غير توقف على الرضا

بلا مال لانه س اي الاكراه م يعدم الرضى بالسبب والحكم فكان المال لم يوجد فلم
يتوقف الطلاق عليه س اي على المال م كما في خلع الصغيرة س فانه يقع الطلاق
بلا مال م بخلاف الهزل اما عند ابي حنيفة فلان الرضى بالسبب ثابت س اي في
الهزل م دون الحكم فيصح ايجاب المال فيتوقف الطلاق عليه س اي على المال في الخلع بطريق
الهزل م كما في خيار الشرط في جانبها س اي اذا خالعها بشرط الخيار لها يتوقف
الطلاق على قبولها المال وانما قال في جانبها لان شرط الخيار في جانب الزوج لا يصح
في الخلع لما عرف ان الخلع يمين في حقه معاوضة في حقها م واما عندهما فالهزل لا يؤثر
في بدل الخلع فيجب وان كانت مما تنفسخ ويتوقف على الرضا كالبيع والاجارة
فعند والملجى وغيره هنا سواء لعدم الرضا، وكذا الاقارير كلها لقيام الدليل
على عدم المخبر به والافعال منها ما لا يحتمل ذلك س اي كون الفاعل آلة للحامل م
كالاكل والشرب والزنا فيقتصر على الفاعل ومنها ما يحتمل فان لزم من
جعله آلة تبديل محل الجناية يقتصر عليه ايضا لان تبديل المحل مخالفة
بطلان الاكراه كاكراه المحرم على قتل الصيد لانه انما حمله على الجناية على احرامه و
لو جعل آلة يصير المحل احرام الحامل وكما اكره على البيع والتسليم فالتسليم يقتصر عليه
لانه اكرهه على تسليم المبيع ولو جعل آلة يصير تسليم المغصوب ويتبدل ذات
الفعل ايضا س فان البيع ح يصير غصبا م والاعتاق وان كان لا يحتمل ذلك
س اي لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل م لانه من الاقوال لكن الاتلاف فعل يحتمله
س فالحاصل ان الاعتاق تصرف قولي لكنه اتلاف ففي المعنى الاول لم يجعل آلة
له فيعتق على الفاعل وفي المعنى الثاني وهو الاتلاف يجعل آلة فيضمن الحامل فهذا معنى
قوله لكن الاتلاف فعل يحتمله م فينتقل الى الحامل فيضمن ويكون الولاء للفاعل
س لانه من حيث انه اعتاق يقتصر على الفاعل م وان لم يلزم منه التبديل س

وجه قولهما ان الهزل يعدم الرضى والاختيار في الحكم دون السبب فيصح ايجاب المال لوجود الرضى في السبب تلويح

اي ولد

اي وان لم يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية م يجعل آلة كاتلاف المال والنفس فيصير
كانه ضربه واتلفه فيخرج الفاعل من البين فيضاف الى الحامل ابتداء فيوجب
الجناية عليه فقط س اي على الحامل فان كان عامدا يقتص منه فقط م
لكن الاثم لا يمكن جعله آلة لانه اكرهه بالجناية على دينه ولو جعل آلة لتبدل محل الجناية
فيأثم كل منهما والجرمات انواع حرمة لا تسقط ولا يدخلها الرخصة كالقتل و
الجرح والزنا لان دليل الرخصة خوف الهلاك وهما في ذلك سواء س اي القاتل
والمقتول واذا كانا سواء لا يحل للفاعل قتل غيره لتخليص نفسه م وكذا جرح الغير
س اي اذا اكره على جرح الغير بالقتل لا يحل له الجرح م لا جرح نفسه حتى لو اكره
على قطع يده بالقتل حل له لان حرمة نفسه فوق حرمة يده ولا كذلك بالنسبة
الى الغير والزنا قتل معنى س فان ولد الزنا بمنزلة الهالك فانقطاع النسبة
عن الغير هلاك فان اكره على الزنا لا يحل الزنا م وحرمة تسقط كالميتة والخمر
والخنزير فالاكراه الملجي يبيحها لان الاستثناء من الحرمة حل س وهو قوله تعالى
وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه م حتى ان امتنع اثم لا غير الملجي
س اي لا يبيحها غير الملجي م لعدم الضرورة وحرمة لا تسقط لكن يحتمل الرخصة
وهي اما في حقوق الله تعالى التي لا تحتمل السقوط كاجراء كلمة الكفر فان الاكراه
لا يحتمل السقوط ابدا واما في حقوقه التي تحتمل السقوط في الجملة كالعبادات فيرخص
بالملجي وان صبر صار شهيدا وقد مر في فصل الرخصة وزنى المرأة من هذا القسم
اذ ليس فيه معنى قطع النسب بخلاف زناه س اي اذا اكرهت المرأة على الزنا
بالملجي رخص لها فان حرمة الزنا عليها حق الله تعالى وليس من باب الاكراه على قتل
النفس اذ في زنا المرأة ليس قطع النسب اذ لا نسب من المرأة فلا يكون
بمنزلة قتل النفس بخلاف زنا الرجل فانه بمنزلة القتل لانه قطع النسب م

فلو اكره على الزنا بالمرأة صبر فاصابه انسانا فالدية على عاقلة الحامل والكفارة عليه تلويح

ولما رخص زناها بالملجي لا تحد بغير الملجي للشبهة ويحدهو س اي اذا اكرهت
المراة على الزنا بالملجي يكون زنا ما مرخصا فينبغي انها ان زنت بالاكراه بغير الملجي
يكون في زنا ما شبهة الرخصة فلا تحد اما الرجل فزناه لا يرخص بالملجي فان زنا
بغير الملجي يحد لعدم شبهة الرخصة م واما في حقوق العباد كاتلاف مال السلم
وحكمه حكم اخويه س اي في انه يرخص بالملجي وان صبر صار شهيدا والمراد باخويه
قومة لا تحتمل السقوط وقومة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط وبما حق الله تعالى م

ويجب الضمان لوجود العصمة و

الله ولي العصمة والتوفيق

تم بعون الله الرفيق

اتفق الفراغ عن تسويد الاوراق بعون الملك الخلاق
يوم الاربعا الثاني عشر من شهر رمضان المبارك بمحروسة
قسطنطينية على يدي العبد الفقير شعبان بن ادريس بن يعقوب
عفا عنهم الله الذنوب
المنسوب الى قصبة سينوب

في المدرسة الجديد الشهير بسلطان ايرلي سنة ثلث وخمسين وتسعمائة